

tempopsicanalítico

50

Nº 1

TEMPO PSICANALÍTICO
50.1, 2018

Publicação da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
Filiada a International Federation of Psychoanalytical Societies (IFPS)
Rua Visconde de Pirajá, 156, salas 307/310 - Ipanema - 22410-001 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil.
Telefone: (21) 2522-0032
E-mail: spid@unisis.com.br - Homepage: <http://www.spid.com.br>

EDITOR RESPONSÁVEL:

Pedro Sobrino Laureano

EDITORA ADJUNTA:

*Daniela Teixeira Dutra Viola
Alexandra de Gouvêa Vianna*

COMISSÃO EXECUTIVA:

*Adelina Helena de Freitas
José Durval C. Cavalcanti de Albuquerque*

ASSISTENTE DE EDIÇÃO:

Lucília Soares

REVISÃO:

Sandra Felgueiras

DIAGRAMAÇÃO:

Marco Aurélio Costa Santiago

CONSELHO EDITORIAL

*Ana Cleide Guedes Moreira - UFPA
Ângela Maria Resende Vorcaro - UFMG
Anna Carolina Lo Bianco - UFRJ
Antônio Márcio Ribeiro Teixeira - UFMG
Edilene Freire de Queiroz - UNICAP
Francisco Moacir de Melo Catunda Martins - UNB
Fuad Kyrillos Neto. UFSJ
Luiz Augusto Monnerat Celes - UNB
Luiz Eduardo Prado de Oliveira - Paris 7, França
Marco Antônio Coutinho Jorge - UERJ
Marta Gerez Ambertin - UNT, Argentina
Nelson da Silva Júnior - USP
Octavio Almeida de Souza - Fiocruz
Raul Albino Pacheco Filho - PUC - SP
Ricardo Salztrager - Unirio*

Tempo psicanalítico. - V. 50.1 (2018) Rio de Janeiro. - Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 1978 - 357 p.; 21-28 cm

Semestral (1978-1989), anual (1990-2007), Semestral (2008-)

ISSN 0101-4838

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle

CD:616.8917

LINHA EDITORIAL

A revista Tempo Psicanalítico é uma publicação semestral de trabalhos originais que se enquadrem em alguma das seguintes categorias: estudos teórico-clínicos, relatos de pesquisa, revisões críticas da literatura, relatos de experiência profissional, notas técnicas e resenhas na área da Psicanálise e áreas relacionadas. Excepcionalmente serão publicados artigos não originais, de difícil acesso e/ou traduções.

Versão online: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_serial&pid=0101-4838&lng=pt&nrm=iso

PERIÓDICO INDEXADO NAS BASES DE DADOS:

PEPSIC - http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php/Ing_es

SSCI - Social Sciences Citation Index - scientific.thomsonreuters.com

PsycINFO - American Psychological Association - <http://www.apa.org/pubs/database/psycinfo/index.aspx>

IndexPSI - www.bvs-psi.org.br

LILACS/BIREME Literatura Latino-Americana e do Caribe das Ciências da Saúde, da Organização Pan-Americana da Saúde-OPAS e da Organização Mundial da Saúde - <http://regional.bvsalud.org/php/index.php>

CLASE - www.dgbiblio.unam.mx/clase.html

PSICODOC - <http://www.psicodoc.org/>

QUALIS da CAPES - <http://qualis.capes.gov.br/webqualis> (A2)

tempopsicanalítico

50

Nº 1



SPID
Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
Janeiro/Junho - 2018

SUMÁRIO

EDITORIAL

OS TEMPOS PSICANALÍTICOS DANIELA TEIXEIRA DUTRA VIOLA	6
--	---

ARTIGOS

A VERDADE DE UMA SOCIEDADE SE PROCESSA COMO SUBVERSÃO IMANENTE OSWALDO FRANÇA NETO	15
--	----

A PSICANÁLISE E O UM-DIVIDUALISMO MODERNO MÁRCIA ROSA	32
--	----

ASPECTOS PRELIMINARES PARA UM ESTUDO SOBRE A INIBIÇÃO EM FREUD LEONARDO CÂMARA E REGINA HERZOG	53
--	----

A ESCUTA PSICANALÍTICA DE ADOLESCENTES EM CONFLITO COM A LEI: QUE ÉTICA PODE SUSTENTAR ESTA INTERVENÇÃO? ROSE GURSKI E STÉPHANIE STRZYKALSKI	72
---	----

AS NOMINAÇÕES NA CLÍNICA NODAL DE ADOLESCENTES CARLA ALMEIDA CAPANEMA, FABIAN FAJNWAKS E ÂNGELA MARIA RESENDE VORCARO	99
---	----

A TÉCNICA ZEN COMO RESPOSTA LACANIANA À CRISE DA TÉCNICA ANALÍTICA CLEYTON ANDRADE	125
--	-----

PSICANÁLISE E RELIGIÃO: O DESLOCAMENTO DA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA, DE FREUD A LACAN CARLOS ROBERTO DRAWIN E FUAD KYRILLOS NETO	143
--	-----

INTERVENÇÃO PRECOCE X ESTIMULAÇÃO PRECOCE NA CLÍNICA COM BEBÊS FERNANDA STANGE ROSI E ARIANA LUCERO	174
LOUIS ALTHUSSER ENTRE A PEDRA SEPULCRAL DO SILÊNCIO E O TESTEMUNHO KEILAH FREITAS GERBER	194
O TRABALHO DO NEGATIVO E SUAS VINCULAÇÕES COM AS PULSÕES DE VIDA E DE MORTE ARTHUR KOTTLER E SILVIA ABU-JAMRA ZORNIG	215
ELEMENTOS PARA REPENSAR A SUBLIMAÇÃO: PULSÃO DE MORTE E PLASTICIDADE PSÍQUICA ALEXANDRA ARNOLD RODRIGUES E JÓ GONDAR	236
A IMPOSSIBILIDADE DO AMOR NO FILME “UMA RELAÇÃO PORNOGRÁFICA” CARLA DE ABREU MACHADO DERZI E CRISTINA MOREIRA MARCOS	258
A EMERGÊNCIA DA INQUIETANTE ESTRANHEZA: UM ENSAIO DE ANÁLISE FÍLMICA DE “O ESTUDANTE DE PRAGA” ANA PAULA BELLOCHIO THONES E AMADEU WEINMANN	277
MUSICALIDADE E PSICANÁLISE BRUNO GONÇALVES DOS SANTOS E GUSTAVO HENRIQUE DIONÍSIO	301
LA INFANCIA DESDE LA PERSPECTIVA DEL PSICOANÁLISIS: UN BREVE RECORRIDO POR LA OBRA CLASICA DE FREUD Y LACAN; KLEIN Y LOS VINCULOS OBJETALES EDGAR ALFONSO ACUÑA BERMÚDEZ	325
RESENHA	
FERENCZI NA CONTEMPORANEIDADE JOEL BIRMAN	354

EDITORIAL

OS TEMPOS PSICANALÍTICOS

*Daniela Teixeira Dutra Viola**

O tempo é a substância de que sou feito. O tempo é um rio que me arrasta, mas eu sou o rio; é um tigre que me destroça, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo. (Jorge Luís Borges)

Chegamos ao 50º volume da revista *Tempo Psicanalítico*, que é publicada regularmente pela Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle desde 1978. A continuidade de um periódico científico dedicado à Psicanálise por quatro décadas é sinal da importância do acontecimento epistemológico que Freud e sua invenção representaram na cultura e, mais particularmente, no panorama acadêmico das humanidades, no qual esta publicação e sua comunidade de leitores, autores, pareceristas e editores se abrigam. A inauguração e a difusão da práxis psicanalítica constituem um evento ímpar na história do pensamento moderno com amplos e radicais desdobramentos para os tempos pós e hipermodernos. São, desde Freud, também *tempos psicanalíticos*.

UMA REVOLUÇÃO EPISTEMOLÓGICA

Tema fundamental na reflexão filosófica desde a Grécia Clássica, objeto privilegiado no pensamento de autores como Bergson, Heidegger, Deleuze, entre outros, a concepção de *tempo* passa por uma extraordinária revolução epistemológica no século XX, empreendida pela Física e pela Matemática, que acarreta profundas transformações nos modos de vida e nas subjetividades. Ou seja, as impactantes descobertas de Einstein, na Física, e Poincaré, na Matemática, para citar seus maiores expoentes, que levam à constatação de que o tempo não é absoluto, como se pensava

*Editora adjunta e psicanalista. Doutora em Psicologia (área de concentração Estudos Psicanalíticos) pela UFMG. Pesquisadora de pós-doutorado (PNPD/CAPES) na PUC-Minas.

até então, mas sim relativo a cada observador, estão plasmadas num cenário cultural mais amplo com importantes implicações subjetivas. Nas palavras de Stephen Hawking (1988/2015):

O fato de ninguém ter sugerido que o universo estivesse se expandindo ou se contraindo é um reflexo interessante do clima geral do pensamento anterior ao século XX. De modo geral, aceitava-se que ou o universo sempre existira em um estado inalterado ou fora criado em um tempo finito no passado, mais ou menos da maneira como o vemos hoje. Em parte, isso talvez se devesse à tendência das pessoas de acreditar em verdades perpétuas, bem como no conforto de pensar que, ainda que venhamos a envelhecer e morrer, o universo é eterno e imutável. (p. 17)

Essa “confortável” crença na imutabilidade do universo que vigora até o século XIX é abalada pela teoria da relatividade, que promove mudanças imperiosas sobre nossas ideias de tempo e espaço, não mais pensados de forma separada nem independente, mas sim combinados num objeto chamado espaço-tempo (Hawking, 1988/2015). De maneira análoga, ao sabor do espírito do tempo, o acontecimento Psicanálise também subverte, à sua maneira, a noção de *tempo*, significante especialmente apropriado para nomear a transmissão e a interlocução que este trabalho editorial busca sustentar.

A criação do espaço-tempo psicanalítico é, não por acaso, contemporânea dessa revolução vertiginosa no campo da ciência e também vem abalar certas “verdades perpétuas”. No calor da ebulição científica e cultural da virada do século, inseparável da conjuntura social, política e econômica que a acompanha e alimenta, vão se amalgamar os componentes indispensáveis ao acontecimento que Freud representa. No entanto, se as revoluções na noção de tempo impulsionadas pela Física e pela Psicanálise podem se encontrar, por um instante, numa analogia, em seguida seus caminhos se bifurcam na encruzilhada que será o espaço subjetivo na passagem da modernidade à pós-modernidade. A revolução proporcionada pela teoria da relatividade geral e, logo depois, pela mecânica quântica é o estopim de todo um sortilégio de acelerações que vão culminar na era da informação e na cultura digital, com ampla hegemonia do discurso da ciência, aliado fiel do discurso do capitalista, e um imperativo de velocidade que vai ditar a prontidão das respostas aos anseios inelutáveis do sofrimento psíquico.

A psicanálise segue outro caminho. O tempo é sua matéria prima e forma de resistência num mundo cada vez mais pautado pelo imediatismo e onipresença das informações, pela inconstância dos afetos e pela obsolescência dos objetos. E essa capacidade de resistência decorre, em grande parte, das especificidades da perspectiva psicanalítica do tempo. Ironicamente, é no ponto em que mais se aproxima da revolução propiciada pela relatividade – a saber, em seu modo insólito e arrojado de repensar as ideias de passado, presente e futuro – que a psicanálise vai se apoiar para seguir uma via própria, aquela da escuta do singular, do tempo de cada sujeito, e, conseqüentemente, de abertura à alteridade, mesmo em meio à pressa irrefreada, ao imediatismo e ao individualismo reinantes na hipermodernidade.

UM TEMPO PSICANALÍTICO

A teoria freudiana do inconsciente – e, conseqüentemente, da sexualidade – é também uma teoria sobre o tempo. Mais próximo da temporalidade transcendental da terceira margem, de Rosa (1962/2005), ou das figuras do rio, do tigre e do fogo, na metáfora de Borges (1960/1999), que do tempo contado e apressado do relógio, cada vez mais onipresente e acoplado aos corpos na era do *smartphone*, o tempo psicanalítico não é óbvio, não é linear, não é cronológico. Desde o início de sua obra, Freud apresenta uma abordagem original do tempo a partir da experiência na clínica, espaço-tempo tecido por narrativas da memória, do esquecimento e do imemorial. Para termos uma ideia da abrangência do pensamento sobre o tempo ao longo da obra freudiana, vamos sobrevoar, a seguir, algumas de suas vertentes.

No *Projeto para uma psicologia científica* (1895 [1950]/1996), encontramos um importante extrato clínico, o “caso Emma”, que já permite apreender a complexidade temporal em jogo no trauma. A engenhosa apresentação das duas cenas que compõem essa condensada história clínica põe em relevo um tempo peculiar. Na lógica narrativa, um evento mais recente na linha cronológica é anterior a um mais longínquo, pois este só passa a existir na fala da paciente a partir de um movimento retroativo de ressignificação. “Constatamos invariavelmente que se recalcam lembranças que só se tornaram traumáticas por *ação*

retardada.” (p. 410) Eis aí o “só depois”, ou o “*a posteriori*”, ou ainda, no alemão de Freud, *Nachträglich*. Já nesse trabalho tão precoce o que está em questão é um movimento de ressignificação, visto que é por meio de conexões linguageiras, quer dizer, associações entre palavras, como “risos” e “roupas”, que Emma consegue “rememorar” a cena II, real perdido no tempo, que então passa a existir na linguagem.

Embora nesse contexto Freud ainda tenha como referência a famigerada “teoria da sedução”, nota-se que a ênfase é dada ao *retardamento*, à particularidade do processo de formação do sintoma neurótico que se desdobra em dois tempos separados, e não à materialidade de um suposto evento traumático numa infância à qual ainda não se imputa uma sexualidade própria. Ao comentar o caso, o próprio autor sugere que não há nada que comprove o assédio sexual. O que interessa nessa análise é a verificação de um movimento retroativo via repetição significativa, entre a cena mais recente, lembrada pela paciente, e um ponto anterior desprovido de sentido. Com a descoberta da sexualidade infantil, essa concepção de um “só depois” do trauma vai se estender ao esquema da constituição bifásica da sexualidade humana, escandida por um intervalo, o período de latência, elemento fundamental que ganha seu lugar na complexa concepção psicanalítica do tempo. A tese dos dois tempos separados de floração sexual perdura até o fim do pensamento freudiano.

Ainda no começo da obra de Freud, o artigo “Lembranças encobridoras” (1899/1996) expõe uma sofisticada elaboração que tem como tônica a particularidade da concepção do tempo para a psicanálise. Mais uma vez, passado, presente e futuro são tomados como dimensões passíveis de construção simbólica, não atreladas ao eixo cronológico da passagem do tempo, mas sim relacionados a uma narrativa singular. Esse trabalho trata de uma ocorrência frequente na clínica: lembranças infantis sem importância aparente na história subjetiva do paciente que misteriosamente persistem na memória com intensidade.

Freud (1899/1996) se propõe a decifrar o mecanismo de formação dessas vivas “imagens mnêmicas”, que são geralmente as mais antigas que alguém consegue evocar. Ele se pergunta por que tais imagens e não outras ficam retidas na memória, mesmo sem terem nenhuma conexão evidente com eventos marcantes que de fato aconteceram na infância. Sua

conclusão é ao mesmo tempo simples e brilhante: as cenas “lembradas” são, na verdade, *formadas* posteriormente a partir de um novo evento, mais recente, porém recalcado devido à sua incompatibilidade com a consciência. Tal evento contém necessariamente um teor sexual, tem parentesco com as fantasias inconscientes. Há também a possibilidade de uma lembrança mais recente ser formada para encobrir uma cena mais antiga. O que importa é o mecanismo em questão: uma cena substitui outra, independentemente da ordenação temporal e da realidade factual, numa operação simbólica, na medida em que a associação entre uma lembrança e outra sempre se dá por conexões significantes.

Quanto a isso, a lembrança utilizada por Freud no texto é exemplar: o amarelo das flores na cena da infância não tem a mesma nuance do amarelo do vestido da menina por quem o então adolescente se apaixona, na cena posterior. Não se trata da cor, uma imagem, mas da palavra “amarelo”, elemento significante que se repete e funciona como elo associativo. Conforme Freud, o sujeito seleciona uma cena entre inúmeras outras não em função de seu conteúdo (isto é, da imagem), mas sim porque ela se presta bem para *representar* a fantasia suprimida. O valor da cena “reside no fato de representar na memória impressões e pensamentos de uma data posterior cujo conteúdo está ligado a ela por elos simbólicos”, esclarece Freud (p. 298). É assim que a palavra “flores”, na cena em questão, está associada a uma fantasia de “defloração”, e assim por diante. Aqui, novamente, percebemos o tempo psicanalítico como tessitura linguística, construção subjetiva indissociável de uma trama narrativa.

Num outro viés, o belo texto sobre “Transitoriedade” (1916/2015) traz novos contornos para o horizonte psicanalítico do tempo. Os afetos insuflados pelo tempo da guerra se imprimem numa escrita de singular introspecção, em que lemos algumas considerações de grande profundidade sobre a efemeridade do mundo e dos objetos de amor e testemunhamos a altivez de Freud num momento de sombrias adversidades.

Talvez chegue o dia no qual os quadros e as estátuas que admiramos se desfizessem ou que uma geração posterior à nossa não mais entendesse as obras de nossos poetas e pensadores ou mesmo uma época geológica emudecesse todo ser vivo da terra, o valor de toda essa beleza e perfeição seria caracterizado apenas por meio do seu significado para nossa

vida sensível, uma vez que esta não precisa sobreviver e, por isso, é independente da duração absoluta do tempo. (p. 222).

Essas divagações freudianas aproximam a vida sensível da relatividade do tempo, que é particular para cada um de nós, e são pontuadas por uma reflexão sobre o trabalho de luto e a capacidade humana de reconstrução e resistência às adversidades. Cada sujeito vai elaborar o trabalho de luto dos objetos amados à sua maneira, num ritmo próprio. Embora datado no âmbito da 1ª Guerra Mundial, esse texto é de aguda atualidade.

Para concluir este breve sobrevoos pela obra freudiana, lembramos a ácida crítica a uma parte da comunidade psicanalítica estadunidense no “Posfácio” de 1927 ao escrito *A questão da análise leiga* (Freud, 1926/2016). Com veementes palavras, numa de suas mais importantes formulações sobre a formação do analista, Freud aponta, com perspicácia e ironia, a sintomática relação do sujeito moderno com o tempo no capitalismo. Atribuída por ele à sociedade dos Estados Unidos daquela época, essa relação se dissemina por todos os cantos do mundo no decurso do século XX até se tornar um traço essencial dos nossos dias hiperacelerados.

Por certo *time is money*, mas não se pode entender por que ele precisa ser convertido em dinheiro com tanta pressa. [...] Em nossas terras alpinas há um cumprimento para quando duas pessoas se encontram: tome seu tempo. Nós já muito escarnecemos essa formulação, mas diante da pressa norte-americana aprendemos a reconhecer a grande sabedoria de vida que nela se encerra. De todo modo, o norte-americano não tem tempo. Ele se compraz com os grandes números, pelo aumento de todas as dimensões, e, em contrapartida, pelo encurtamento do tempo dispendido pela obtenção de algo. Creio que chama isso de recorde. Ele deseja aprender a análise em três ou quatro meses e, naturalmente, que um tratamento analítico também não deveria durar mais do que isso. [...] Mas os decursos entre consciente e inconsciente têm suas próprias condições temporais, que não condizem bem com as exigências norte-americanas. (p. 302-303)

A formação do analista, portanto, não pode se submeter a uma temporalidade contada e monetarizada, cujos princípios ultrapassam

todas as fronteiras e regulam a maior parte das sociedades atuais. De maneira diversa, em seu encontro com a psicanálise, o analista deve “tomar o seu tempo”. E ao compreender o tempo como essencialmente subjetivo, a psicanálise resiste à absolutização predominante na psicopatologia contemporânea, que, com sua lógica normativa e rapidez das respostas, insiste em homogeneizar, enquadrar e rotular de modo absoluto o tempo e a forma do sofrimento psíquico. Como nos tempos de Freud, ainda hoje a psicanálise deve fazer vacilar as “verdades perpétuas” de uma época.

O VOLUME 50, NÚMERO 1

Os 16 trabalhos que compõem este número ilustram muito bem a riqueza do tempo psicanalítico. Começamos por dois artigos surpreendentes sobre a sociedade, a coletividade, a política e a relação com o Outro: “A verdade de uma sociedade se processa como subversão imanente”, de Oswaldo França Neto, e “A Psicanálise e o Um-dividualismo moderno”, de Márcia Rosa. De notável originalidade, ambos são exemplares da potência da psicanálise para pensar o “espírito do tempo” e o campo social.

Distribuídos no decorrer da edição, os artigos “Aspectos preliminares para um estudo sobre a inibição em Freud”, de Leonardo Câmara e Regina Herzog, “O trabalho do negativo e suas vinculações com as pulsões de vida e de morte”, de Arthur Kottler e Silvia Zornig, “Elementos para repensar a sublimação: pulsão de morte e plasticidade psíquica”, de Alexandra Arnold Rodrigues e Jô Gondar, e “La infancia desde la perspectiva del psicoanálisis: un breve recorrido por la obra clásica de Freud y Lacan; Klein y los vinculos objetales”, de Edgar Acuña Bermúdez, revisitam teorizações clássicas, revigoram alguns conceitos fundamentais e contribuem para a constante atualização da metapsicologia.

Os trabalhos “A escuta psicanalítica de adolescentes em conflito com a lei: que ética pode sustentar esta intervenção?”, de Rose Gurski e Stéphanie Strzykalski, “As nomeações na clínica nodal de adolescentes”, de Carla Capanema, Fabian Fajnwaks e Ângela Vorcaro, e “Intervenção precoce X Estimulação precoce na clínica com bebês”, de Fernanda Rosi e Ariana Lucero, relatam experiências de escuta e intervenção e

desenvolvem elaborações teóricas importantes que arejam a clínica. Trata-se de contribuições que abordam de forma rigorosa alguns desafios da clínica contemporânea e as estratégias de enfrentamento pela psicanálise.

Evidenciando a força dialógica do campo psicanalítico, que se mostra potente nas mais diversas aberturas de interlocução, destacam-se os artigos “A técnica Zen como resposta lacaniana à crise da técnica analítica”, de Cleyton Andrade, “Psicanálise e religião: o deslocamento da problemática filosófica, de Freud a Lacan”, de Carlos Roberto Drawin e Fuad Kyrillos Neto, e “Louis Althusser entre a pedra sepulcral do silêncio e o testemunho”, de Keilah Gerber. Nessas contribuições, os autores retomam com fineza e habilidade questões cruciais da clínica e da teoria ao transitar por outros espaços discursivos, como a religião e a filosofia. Também num movimento de diálogo entre a psicanálise e a cultura, os artigos “A impossibilidade do amor no filme ‘Uma Relação Pornográfica’”, de Carla Derzi e Cristina Marcos, “A emergência da inquietante estranheza: Um ensaio de análise fílmica de ‘O estudante de Praga’”, de Ana Paula Thones e Amadeu Weinmann, e “Musicalidade e psicanálise”, de Bruno dos Santos e Gustavo Henrique Dionísio, expressam muito bem as possibilidades de interlocução com a arte e o que se extrai desse encontro para a práxis.

Para fechar este número, apresentamos a resenha “Ferenczi na contemporaneidade”, de Joel Birman, a partir do livro *Com Ferenczi. Clínica, Subjetivação, Política*, de Jô Gondar e Eliana Reis. Pontuamos, assim, esta edição com a convocação de um autor tão importante na história da psicanálise quanto na transmissão teórico-clínica atual.

Convidamos vocês, leitores, a compartilhar o espaço-tempo psicanalítico que esta publicação se empenha em sustentar. Boa leitura!

REFERÊNCIAS

- Borges, J. L. (1960/1999). Nova refutação do tempo. *Obras completas II*. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- Freud, S. (1895 [1950]/1996). Projeto para uma psicologia científica. S. Freud. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. (J. Salomão, trad., vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. pp. 335-454.
- Freud, S. (1899/1996). Lembranças encobridoras. S. Freud. *Primeiras publicações psicanalíticas*. (J. Salomão, trad., vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. pp. 285-304.
- Freud, S. (1916/2015). Transitoriedade. S. Freud. *Arte, literatura e os artistas*. (E. Chaves, trad.). Belo Horizonte: Autêntica. pp. 221-225.
- Freud, S. (1926/2016). A questão da análise leiga. Conversas com uma pessoa imparcial. S. Freud. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. (C. Dornbusch, trad.). Belo Horizonte: Autêntica. pp. 205-314.
- Hawking, S. (1988/2015). *Uma breve história do tempo*. (C. A. Leite, trad.). Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Rosa, J. G. (1962/2005). A terceira margem do rio. J. G. Rosa. *Primeiras estórias*. São Paulo: Nova fronteira.

A VERDADE DE UMA SOCIEDADE SE PROCESSA COMO SUBVERSÃO IMANENTE

*Oswaldo França Neto**

RESUMO

Tendo como referência conceitos psicanalíticos, este texto se propõe fazer o que poderíamos chamar de uma clínica do social. Ele defende que a verdade subjetiva de uma dada sociedade não seria apreensível em si, mas também não existiria apenas do lado de fora como algo inalcançável. A verdade se produziria como efeito a partir da sustentação das consequências da impossível colocação em cena da alteridade que nos é mais íntima. Essa alteridade, que é o que chamaríamos de Outro, seria a nossa ex-timidade inapreensível, ingovernável, que teria sido condenada ao silêncio em nome da estabilização de um dado mundo.

Palavras-chave: sociedade; sujeito; verdade; alteridade; ideologia.

A SOCIETY'S TRUTH IS PROCESSED AS AN IMMANENT SUBVERSION

ABSTRACT

By using some psychoanalytical concepts as reference, this paper proposes what we would call a social clinics approach. This article advocates the idea that the subjective truth of a certain society would not be apprehensible in itself, but would not exist either in the outside only, as something unattainable. The truth would be produced as an effect from the act of supporting the consequences of placing our most intimate alterity in the spotlight. Alterity has a meaning of Otherness, and would be our inapprehensible, ungovernable extimacy, doomed to keep silent on behalf of the stabilization of a certain world.

Keywords: society; subject; truth; alterity; ideology.

LA VERDAD DE UNA SOCIEDAD SE PROCESA COMO SUBVERSIÓN INMANENTE

RESUMEN

Considerando como referencia conceptos psicoanalíticos, este texto se propone a realizar aquello que podríamos denominar una clínica del

*Professor do Programa de Pós-graduação do Departamento de Psicologia da UFMG.

social. Él defiende que la verdad subjetiva de una determinada sociedad no sería aprehensible en sí, pero no existiría tampoco solamente del lado de fuera como algo inalcanzable. La verdad se produciría como efecto a partir de la sustentación de las consecuencias de la imposible colocación en escena de la alteridad que a nosotros es más íntima. Esa alteridad, que es lo que denominaríamos de Otro, sería nuestra ex-timidez inaprehensible, ingobernable, que tendría sido condenada al silencio en nombre de la estabilización de un dado mundo.

Palabras clave: sociedad; sujeto; verdad; alteridad; ideología.

A fragmentação da sociedade em classes ou extratos hierarquizados, sejam quais forem os critérios (econômico, escolaridade, cultural, etc), apesar de ser um dado passível de ser concebido no que se deixa apreender como corpo social, fornecendo objetividade a essa apreensão e nos proporcionando ferramentas de intervenções, tem pouca ou nenhuma utilidade quando o que está em jogo são questões concernentes ao sujeito. Alain Badiou (1999), por exemplo, propõe que a verdadeira política estaria no campo da subjetividade, portanto independente do fato objetivo da divisão de classes de uma dada sociedade. Se a objetividade é fornecida pelas predicções, o sujeito se operacionaliza na subversão destas, de forma autônoma, sem levar em consideração interesses ou necessidades pragmáticas. Inserindo-se nessa discussão, Célio Garcia propõe que diferenciemos a concepção de grupo daquela de coletivo. O grupo estaria no campo das predicções, justificando-se “numa certa legalidade, num certo trajeto previsto desde o início (inscrição, pertencimento em virtude de diagnóstico, traços culturais ou físicos)” (Garcia, 2011, p. 21). Já o coletivo, no lugar da legalidade, se justifica pela legitimidade, o que torna obsoletos, no deslocar de seu movimento, possíveis limites que teriam se colocado como estabelecidos na origem. Um sujeito político, de acordo com Garcia, refere-se ao coletivo, movimento que se projeta ao para todos a partir do território:

Uma associação num território será chamada “um coletivo”. O coletivo dá legitimidade. Nosso trabalho, quando se vale dessa legitimidade, vai além dos limites estabelecidos. Onde encontrá-la?

O termo território é conhecido pela linguagem administrativa, mas aqui nós o empregamos de maneira especial. O território pode crescer,

pode diminuir, pode ir além, muito além, como dizia Estamira; ele não é limitado como pensa a administração. Território é definido por uma frase: nós somos daqui e queremos ficar aqui.

Na rede de saúde mental, posso lembrar a sala de espera como um lugar onde há indícios de território. As conversas rolam soltas, os gestos, a estratégia das falas pouco tem a ver com o “diálogo” travado quando o paciente é levado para a sala de atendimento. De repente, muda o cenário. Já não é o território, nem as falas faladas no território (Garcia, 2011, p. 24-25).

Este termo, território, tão caro ao geógrafo Milton Santos (Santos, & Becket, 2007), um dos primeiros a teorizá-lo, possibilita-nos conceber o sujeito vinculado a um lançamento, a partir de acontecimentos localmente situados, tornando operacionável uma conciliação impossível que teria existido, no futuro do pretérito, entre o local e o global. Um coletivo não é uma unidade fechada, mesmo que nele possamos conceber um *para todos*. E sua efêmera e impalpável existência será aquela da urgência que o determinou.

Um movimento que se possa chamar realmente de político não se submete à objetividade das instituições e regras compartilhadas, apresenta-se como uma afirmação genuína, independente das negatividades ou oposições que vão se constituindo a partir de seu efeito subversivo. Uma afirmação que se coloca não apenas como passo fundador, mas como o motor de todo o processo, naquilo que Alain Badiou (2013) nomeou por *dialética afirmativa*, em oposição à dialética hegeliana, na qual a negação e a superação desta seriam a essência do pensamento. Essa afirmação genuína, no lugar de se contrapor, se processaria como uma suplementação subversiva, acabando por desembocar, num tempo posterior, não propriamente na destruição da estabilidade que ficticiamente existiria antes, mas na perda da necessidade de sua permanência.

A IMANÊNCIA DA ALTERIDADE

Viveiros de Castro (2012), ao trabalhar o que ele considera serem as questões fundamentais da antropologia na atualidade, nos diz de um esmaecimento contemporâneo dos limites estanques não apenas entre observador e observado, mas, mais radicalmente, entre natureza e cultura. Essa oposição originária fundacional das ciências sociais teria

desmoronado já desde a primeira Revolução Industrial, levando-nos a pensar que “o melhor dos mundos possíveis deve necessariamente ser um mundo onde um *outro* mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo *dentro* deste, *imane*nte a este, como uma de suas possibilidades ainda não realizadas” (Castro, 2012, p. 153). A seu modo, referindo-se aos novos caminhos que se apresentam para a antropologia, Viveiros de Castro nos fala da banda de Moebius, na qual a essência do suposto objeto que se visa apreender não se encontra do lado de fora, trata-se de um fora que se encontra dentro, de forma imanente. O antropólogo se desloca da crueza da dualidade radical, pela qual um limite nítido dividiria o que se apresenta como antagônico, para uma concepção em que a alteridade estaria, de forma imanente, como motor de um processo de construção de uma universalidade a ser produzida.

Todo atrito entre modos de pensar diferentes, seja inter- ou intracultural, incomoda, pois inevitavelmente leva ao questionamento dos pressupostos dos campos envolvidos. Utilizando uma distinção feita por Lacan em “Lituraterra” (1971/2003) ao falar sobre a letra, poderíamos aventar que, ao colocarmos em funcionamento dois campos epistêmicos ou modos de funcionar distintos, não se trata de fronteira, mas de litoral. A fronteira estabelece a separação entre dois elementos de mesma matéria, enquanto o litoral trata de uma linha vaga, ondulada, móvel, que se expande, retrai e se modifica, entre matérias diferentes. Não há, na concepção de litoral, a perspectiva da assimilação de uma parte pela outra, ameaça sempre presente quando se fala em fronteiras, palavra belicosa. No atrito com uma alteridade, frente à natural sedução de nos predicarmos como sendo uma das duas substâncias, nitidamente separada da outra que estaria no exterior à espera de num eventual confronto ser assimilada ou nos assimilar, a forma com que Lacan trabalha o conceito de letra permite-nos conceber o Outro não propriamente como exterioridade, mas como aquele *fora* radicalmente estranho, inabsorvível, que nos habita *dentro*.

Tendo como referência o modo de funcionamento dos índios do continente americano, Viveiros de Castro propõe que a forma de funcionamento destes “põe a equívocação comunicacional como fundamento da relação (isto é, da comparação) entre as espécies – uma ecologia do equívoco ou da homonímia

(por oposição às doutrinas da sinonímia que subjazem à imagem corrente da comparação antropológica)” (Castro, 2012, p. 156).

Essa concepção lembra-nos o *Vocabulaire européen des philosophies*, organizado por Bárbara Cassin e lançado na França em 2004, que se propõe trabalhar não com sinônimos, mas com homônimos. Diferentemente dos dicionários que estamos habituados a utilizar, que se destinam a fornecer definições e sinonímias, estabelecendo as correspondências semânticas entre os termos, o dicionário de Cassin lida com os restos intraduzíveis, seja na passagem de uma língua para outra, seja no interior de uma mesma língua. Trata-se, segundo a autora, de uma homonímia constitutiva e não acidental:

Cada entrada parte assim de um nó de intraduzibilidade e procede à comparação de redes terminológicas, onde a distorção faz a história e a geografia das línguas e das culturas. O *Vocabulaire européen des philosophies* é um “dicionário dos intraduzíveis” no que ele explicita em seu domínio os principais sintomas de diferença das línguas (Cassin, 2004, p. xviii; tradução nossa).

A ESTRUTURA, COMO OPERAÇÃO, SUBTRAI-SE AO SABER

Provavelmente buscando suas ressonâncias em Deleuze, Viveiros de Castro faz uso do termo “devir”, utilizando-o como um “conceito-chave que purga a relação estruturalista de seu último compromisso com a estabilidade ou a anterioridade dos termos, permitindo finalmente pensar uma relação com a alteridade para além da metáfora e da metonímia – para além, isto é, da linguagem” (Castro, 2012, p. 154). Talvez pensando de forma semelhante, Célio Garcia (2011) propõe-nos pensar em termos de lançamento, pois o que se coloca está antes no registro do desencadeamento, da novidade histórica, do que na presença de elementos estáveis que se acreditam inarredáveis.

Deslocando-se do senso comum que tende a entender o termo *estrutura* como sendo aquilo que se deixa apreender como sendo o *um* estável do que se apresenta, Alain Badiou prefere nomeá-la por “conta-por-um”: “é preciso distinguir [...] a *conta-por-um*, ou *estrutura*, que faz advir o um como selo nominal do múltiplo, do *um como efeito*, cujo ser

fictício depende apenas da retroação estrutural em que o consideramos” (Badiou, 1996, p. 80). De acordo com o filósofo francês, e tendo como base formal a teoria matemática dos conjuntos, o ser, para nós, é multiplicidade pura, e tudo o que se apresenta é múltiplo de múltiplos. O um, por sua vez, “advém ao múltiplo pelo efeito de estrutura” (Badiou, 1996, p. 80), fazendo-o consistir. A estrutura é “o que prescreve, para uma multiplicidade apresentada, o regime da conta-por-um” (Badiou, 1996, p. 30), concedendo-lhe consistência. O que se fecha como sendo uma dada situação, passível de sentido, estaria no registro do efeito, como resultado de uma conta. Mas a conta em si estaria subtraída ao que se apresenta. Se a estabilidade do que se apresenta como situação, ou o *um*, é efeito, a estrutura, enquanto causa, subtrai-se às predicções que organizam um mundo, de certa forma contrapondo-se a elas, já que ela, a estrutura, se processa como operação e não como resultado.

Nos seus primeiros seminários, próximo ao que poderíamos entender como sendo o estruturalismo, Lacan em alguns momentos permite que achemos que sua aposta estava primordialmente voltada para o simbólico. Haveria aí uma aproximação entre a forma e a estrutura (estruturalismo). Porém, na terceira lição do *Seminário 24*, uma distinção radical entre esses dois termos é finalmente estabelecida, sendo aventado que a primazia caberia à estrutura (Lacan, 1976-1977). A estrutura estaria ligada ao corpo (Lacan, 1976-1967), no campo do gozo, e à forma caberia o campo do saber¹. Poderíamos identificar aí o ultrapassamento definitivo do estruturalismo.

O estruturalismo trabalha no campo do *um*, no campo da consistência. Já a estrutura, na concepção trabalhada aqui, seria a operação e não o resultado final. Assim, se o saber de um determinado campo é o que lhe garante estabilidade, o que operacionaliza esse saber, colocando-o no campo do *um* (dando-lhe forma consistente), está no campo do gozo (que tem como característica principal exatamente o fato de manter-se excluído da consistência) – a estrutura da forma é o que, de maneira radical, escapa à formalização.

TRANSFORMAÇÃO É “O NOME DO JOGO”

Pensar a alteridade sob a perspectiva da banda de Moebius, trazendo-a para a imanência, provoca, como consequência, uma desorientação do

juízo. Para Viveiros de Castro a palavra *transformação* adquire aqui toda a sua pertinência:

Transformação é, precisamente, “o nome do jogo”, como se diz na gíria americana. [...] noção de que todo existente se define exaustivamente como variante de um outro, de que toda forma é o resultado de uma metamorfose, toda “propriedade”, um “roubo”, sendo a interiorização contingente de uma captura, uma receptação, uma possessão do impróprio (Castro, 2012, p. 159).

Não que a palavra transformação já não gozasse de grande popularidade na antropologia clássica do ocidente. Mas ela aí seria entendida como signo da transitoriedade do existente, no que este se afasta (ou se degrada) em relação a uma essência ou paradigma dado de antemão, que seria o homem branco ocidental. Para Viveiros de Castro, no esquema clássico da noção de transformação, que ele chamou de paradigma estrutural-funcionalista (ou “nominativo-acusativo”):

[...] o coletivo-sujeito A faz o coletivo-objeto B passar de seu estado inicial (muitas vezes concebido como um estado primigênio) a um estado B', que contém dentro de si “partes” ativas de A (efeitos ou índices de A). O coletivo-ativo A normalmente termina por absorver o coletivo-passivo B como um estado a' de si mesmo (de A), isto é, como uma transformação duplamente “parcial” de A, uma variante empobrecida do coletivo-sujeito que é incluída como parte sua: as partes que A inoculou em B terminam por fazer de B uma parte de A. A muda B; B é mudado por A; B vira A (Castro, 2012, p. 160).

Nessa perspectiva clássica, no atrito entre duas culturas, onde uma (A) seria mais evoluída que a outra (B), esta última, na posição de objeto, seria medida, avaliada e julgada segundo as diretrizes da anterior. O objeto B é compreendido, e seus limites estabelecidos, a partir da forma com que A entende limites e relações. Não existe, por parte de A, a percepção de que aquele B com que se está lidando, é na verdade o B que A é capaz de ver, ou seja, como algo degradado em termos valorativos, tanto mais quanto menor for a capacidade de A em absorvê-lo.

Em oposição a esse paradigma, veríamos contemporaneamente o crescimento do que se poderia chamar interpretação “cultural-estruturalista” da transformação (Castro, 2012, p. 160), que teria seu interesse voltado

agora para o funcionamento da ordem simbólica dos *outros*, a indígena, entendendo esta não mais na posição exclusivamente de objeto, mas também de sujeito. Fala-se aqui não mais em causação, mas em indução:

O esquema actancial da transformação, neste segundo caso, é algo como: B se transforma em B' por ocasião e intermédio da entrada de A em seu horizonte de eventos. No decorrer do processo, B-B' contratransforma A em A', na medida mesma de sua participação em A (que pode, aliás, ser muito pequena – ou não). Isso transforma o sistema formado por A, B e outras “letras” em um superobjeto C [...] (Castro, 2012, p. 161).

Para Viveiros de Castro, em oposição à *virada linguística*, tributária da revolução kantiana, que “converteu todas as questões ontológicas em questões epistemológicas, e subordinou toda indagação sobre o real à questão das condições de nosso acesso a ele” (Castro, 2012, p. 166), estaríamos agora nos havendo com o que se poderia chamar de *virada ontológica*, “que equivale a um certo ‘dar as costas’ para a linguística, ou pelo menos ao abandono da linguagem como paradigma do fenômeno humano” (Castro, 2012, p. 167). Nesta, as metafísicas indígenas nos oferecem um tesouro de ideias, possibilitando a reontologização do que teria sido reduzido ao epistêmico e ao categorial. Poderíamos propor aqui ressonâncias com o que nos acostumamos a chamar de segunda clínica de Lacan, pela qual uma maior prevalência do Real recolocou em cena aporias antes trabalhadas proeminentemente sob o enfoque do Simbólico.

SEMBLANTE E VERDADE

Lacan propõe que “tudo o que é discurso só pode dar-se como semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 15). E, para ele, não há como escapar do discurso, pois não há como existir sem estar referenciado a algum tipo de laço social. Poderíamos, então, nos perguntarmos: condenados que somos a transitar pelos semblantes, seria vedado, para nós, o acesso a verdades? Estaríamos condenados, por meio de metalinguagens, a apenas supor a existência de verdades, mas sem jamais sermos tocados por elas?

Lacan, porém, refuta a existência de metalinguagens que nos possibilitem representar as verdades. Não existe, para ele, “semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe

verdade sobre a verdade” (Lacan, 1971/2009, p. 14). Mas nem por isso, e aqui o psicanalista francês é taxativo, a verdade, enquanto efeito, deixaria de existir. E esse efeito, definitivamente, “não é semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 14). Baseando-se na banda de Moebius (olha ela aqui de novo!), Lacan vai dizer que a verdade “só é verdadeira por suas consequências, [...] na medida em que é verdadeiramente seguida” (Lacan, 1971/2009, p. 13).

Tendo como referência essas considerações, e introduzindo para a discussão o Real lacaniano, o filósofo esloveno Slavoj Žizek propõe retirarmos daí consequências políticas:

O mínimo que se pode dizer é que a teoria de Lacan abre um outro caminho, o que se pode chamar de uma política de travessia da fantasia: uma política que não ofusca os antagonismos sociais, mas confronta-os, uma política que não visa apenas “realizar um sonho impossível” mas a prática de um “discurso (laço social) que não seria o de um semblante” (Lacan), um discurso que toca/perturba o Real (Žizek, 2016, p. 1).

Žizek propõe não a oposição entre semblante e Real, como se possível fosse concebê-los como entidades distintas. Como nos lembra o filósofo, para Lacan o Real já é semblante de Real (Žizek, 2011). Ao se apresentar, o Real já o faz como semblante. Não há como apreender um suposto Real que teria existência em si. Não propriamente porque ele seria uma exterioridade absoluta, mas porque ele estaria na necessária e impossível constituição do que se apresenta como semblante. No atrito entre culturas ou outras formas de pensar no qual uma se apresentaria como alteridade para a outra, a diferença, a ameaça, encontra-se não no outro, no exterior, mas dentro de nós mesmos, como uma intimidade êx-tima. O Outro não está do lado de fora, ele é imanente. Nesse sentido, encarar sem rodeios o que nos assusta no outro (por exemplo, no muçulmano, no caso do embate contemporâneo entre o ocidente e o oriente), é um modo de nos defrontarmos, e subvertermos, o gozo mais íntimo que nos habita.

A VERDADE COMO SUBVERSÃO IMANENTE

Em seu funcionamento moebiano, para o perspectivismo ameríndio tudo o que acontece se apresenta de forma imanente ao campo, ou seja, tem ressonâncias simbólicas com algo previamente existente. Um

evento radicalmente estranho terá grandes dificuldades em se desdobrar e produzir efeitos de verdade (“o evento pode não penetrar na cultura, se o meio de refração for muito elevado para aquele comprimento de onda histórica” (Castro, 2012, p. 161)).

Badiou, em *O ser e o evento* (1996), trabalha o acontecimento como exigindo, para que permaneça como marca no campo, o estabelecimento de um acontecimento anterior que lhe conceda ressonâncias com o saber pré-existente. Estaria, esse acontecimento progressivo, em uma anterioridade lógica em relação àquele que se fez presente no momento atual. O presente cria o passado necessário para que ele faça sentido na atualidade e possa se lançar, enquanto promessa, como portador de uma verdade em direção ao futuro.

Tanto para o filósofo francês quanto para o antropólogo brasileiro, toda e qualquer verdade só pode se produzir como efeito se ela se apresentar como portadora de uma verdade que já teria existido, e não como proveniente de uma radical exterioridade. As transformações, ou a possibilidade destas, já estão inscritas no seio de não importa qual cultura. No encontro entre diferenças, as mudanças que daí decorrem são consequências do que esse atrito foi capaz de mobilizar no que já existia previamente em cada uma das situações. Observamos que aqui o termo transformação volta a adquirir toda a sua pertinência (com o acréscimo de que as concepções de *dentro e fora* se tornam quase irrelevantes):

[...] o objeto de toda transformação é sempre uma outra transformação, e não alguma substância sociocultural preexistente. O mote da “transformação da transformação” passa com isso a descrever a totalidade do fenômeno, e não uma ação reflexa de um objeto que transforma ou “orquestra” uma transformação “induzida”. É sempre uma transformação que transforma outra transformação. [...]: a “coisa” é sempre uma variação. As transformações podem ser comparadas e ponderadas, mas não podem ser mais vistas como ações de coisas, como verbos que modificam substantivos/substâncias tais como culturas, essências, sujeitos pré-relacionais (Castro, 2012, p. 162).

No atrito entre dois mundos diferentes (seja entre duas culturas, seja dentro de uma mesma cultura), trata-se, então, de apreender a diferença não como absoluta falta de ressonância, mas de concebê-la como

“diferença inteligível” (Castro, 2012, p. 166), ou seja, como carreando pontos de identificação ou passíveis de identificação. A teoria matemática das categorias, base formal da topologia e da teoria dos nós, tão utilizada por Lacan nos seus últimos seminários, é aqui profícua em nos fornecer um modelo possível dessa forma de funcionamento. Enquanto na teoria matemática dos conjuntos trabalha-se com objetos e a maneira possível de agrupá-los, formando conjuntos que se tornariam eles mesmos objetos de outros conjuntos, na teoria das categorias trabalha-se não propriamente com objetos, mas com os feixes que poderiam se estabelecer entre elementos comuns ou compatíveis de dois ou mais conjuntos, podendo tornar-se também esses feixes substrato para outros feixes. Lida-se, aqui, com transformações, que se desdobram em transformações de transformações, sem que estas sejam hierarquizadas ou ordenadas segundo princípios transcendentais de valores.

Retornando a Viveiros de Castro, ao trazermos um outro cosmos para a cena, “em situação de diferença inteligível com as correntes conceituais que atravessam nossa própria tradição” (Castro, 2012, p. 166), apesar de o termo transformação permanecer pertinente, ela não estaria direcionada ao outro, como uma tentativa de adequá-lo a algo semelhante. A transformação não teria como mote a redução da estranheza ou da diferença. Mas haveria, de início, um movimento sustentado pelo que essa diferença ecoa naquilo que o nosso próprio pensamento “vê como seu outro lado, seu lado menor, marginal, excêntrico” (Castro, 2012, p. 166). A transformação, longe de reduzir a diferença, teria como motor de seu movimento a colocação em cena, propiciada pelo choque com uma suposta diferença externa, daquilo que existe intimamente como Outro de nossas identidades. Utilizando termos de Lacan, o suposto Outro externo nada mais é do que a colocação em cena de nossa própria ex-timidade.

Em seu livro *Logiques des mondes*, Alain Badiou (2006) se propõe trabalhar a régua de valores que organiza um dado mundo, determinando a intensidade do que vai existir, e o que deve ser condenado à invisibilidade. Aquilo reduzido à inexistência é a exclusão necessária para que as hierarquias e classificações que estabelecem os limites de um universo qualquer possam se apresentar, concedendo, àquele mundo, a ilusória consistência que o estabilizaria. Badiou

propõe então que a existência de um sujeito, aquele que sustentaria localmente uma verdade possível daquele mundo em particular, se daria por meio do forçamento de uma desconcertante inversão radical de sua régua de valores por meio do lançamento à existência máxima do que tinha sido condenado ao silêncio. É na subversão daquilo mesmo que se apresentou como uma necessidade para a estabilização de um mundo qualquer que poderíamos produzir, como efeito, a verdade daquele universo.

O OUTRO É A NOSSA ALTERIDADE MAIS ÍNTIMA

Discutindo o exacerbamento da xenofobia observada na Europa nos últimos tempos, Zizek propõe que a grande dificuldade da coexistência harmoniosa entre duas culturas está relacionada com a mobilização que uma cultura faz da forma de gozo mais íntima da outra. As discussões suscitadas pela invasão crescente de imigrantes observada no continente europeu não devem restringir-se, assim, seja a sua faceta de crise humanitária (no que se refere àqueles que chegam), seja ao recrudescimento da paranoia anti-imigrante (no caso dos nativos da região); deve primordialmente focar-se nas dificuldades concernentes à incompatibilidade dos modos de vida, em especial na situação das mulheres nos povos que chegam, pois é na diferença sexual que se corporificam realmente as impossibilidades de convivência. O verdadeiro inimigo dos fundamentalistas muçulmanos não são concernentes à brutalidade das lutas econômicas ou militares, mas à “imoralidade” da civilização ocidental e às consequências incalculáveis que esta teria sobre sua própria civilização. De forma similar, o que nos causa horror e nos leva à rejeição da cultura destes que chegam não é propriamente a forma como se organizam política e economicamente, mas o que deles mobiliza em nós de nosso gozo mais íntimo:

Devido ao nosso impasse com a nossa própria *jouissance*, a única maneira para nós imaginarmos uma *jouissance* consistente é concebê-la como *jouissance* do Outro; no entanto, a *jouissance* do Outro é, por definição, vivida como uma ameaça à nossa identidade, como algo a ser rejeitado, mesmo destruído. [...] O ponto de partida, o que eu “vejo imediatamente”, é que eu não sei quem ou o que sou uma vez que o meu núcleo mais íntimo de *jouissance*

me escapa. Eu então me identifico com outros que estão presos no mesmo impasse, e nós assentamos nossa identidade coletiva não diretamente em algum significante-mestre, mas, mais fundamentalmente, em nossa rejeição compartilhada da *jouissance* do Outro (Zizek, 2016, p. 4).

Retornando ao texto “Psicologia de grupo e a análise do ego” (Freud, 1921/1996) e à forma com que Lacan o lê, poderíamos dizer que o que nos une não é propriamente uma identificação simbólica a um significante-mestre, mas a rejeição que estabelecemos em comum com relação à *jouissance* do Outro, ou seja, com a rejeição compartilhada do Outro que nos habita. No mito da horda primeva, o crime fundador não é propriamente o assassinato do pai, mas a vontade de matar aquele que encarna o gozo que eu rejeito.

O estatuto da *jouissance* do Outro é portanto profundamente ambíguo: é uma ameaça à minha identidade, mas ao mesmo tempo a minha referência a ela funda a minha identidade – em suma, a minha identidade surge como uma reação defensiva ao que a ameaça, ou, como pode-se dizer a propósito do antissemitismo, o que é um nazista sem um judeu? (Zizek, 2016, p. 8).

Esse Outro bárbaro, exterior, nada mais é do que a projeção daquilo que Lacan chamou de lamela, aquela intimidade que se nos fosse apresentada desvelar-se-ia como o horror da plasticidade infinita, do monstro que nenhuma forma determinada pode conter.

FANTASIA E IDEOLOGIA

Para Zizek, a fantasia freudiana é o que concede sentido aos “pontos de impossibilidade, bloqueios imanentes, antagonismos, em torno do Real” (Zizek, 2016, p. 12). Mas ela, em si, é sem sentido. E uma das formas de ela se operacionalizar, concedendo sentido, é pelo mecanismo de projeção, fazendo existir “fora” o *non-sense* que lhe é inerente. Imanentizar esse *non-sense*, escolha que o tornaria operacional sem necessitar de segregações, seria o que Zizek propõe ser um dos objetivos, talvez o principal, do processo analítico.

A fantasia é, ao mesmo tempo, o *non-sense* que nos inscreve, e aquilo que permite o lançamento, a partir desse mesmo *non-sense* (ou seja, de si

própria), de uma promessa de sentido. O atravessamento da fantasia durante um processo de cura seria atravessar o *non-sense* constitutivo do enquadre que nos apazigua. Lacan, ao propor no percurso exitoso de uma análise o atravessamento da fantasia, não está querendo dizer com isso que devamos, no final, seja uma fidelidade cega a ela (“[...] noção ridícula de fidelidade a uma fantasia [...]” (Zizek, 2016, p. 11)), seja a crença de que seria possível abdicarmos de uma vez por todas do engodo do sentido e vivermos mergulhados, cruamente, no *non-sense*. Ou seja, ao mesmo tempo que a fantasia não é algo a que se imponha uma fidelidade, nem por isso devemos desconsiderar sua função primordial não apenas no estabelecimento do enquadre da realidade, como também na existência e fruição de um sujeito e seus desejos: “A tese de Lacan é [...] que cada cultura carece de ‘significantes adequados’ para si mesma, para a sua própria representação, razão pela qual as fantasias são necessárias para preencher esta lacuna” (Zizek, 2016, p. 12).

Na sua tentativa de utilizar as ferramentas oferecidas por Freud para melhor compreender as questões suscitadas pelo que poderíamos chamar de uma clínica do social, Zizek (1996), em um dado momento, trabalha longamente a aproximação, a seus olhos, entre a fantasia da teoria psicanalítica e o conceito de ideologia. Segundo o filósofo esloveno, a ideologia, similarmente à fantasia, seria aquilo que promoveria o enquadre da realidade. Para ele, o que Lacan nos fornece em termos políticos é a possibilidade de fazermos a travessia da ideologia, não no sentido de nos livrarmos dela, como se possível fosse uma realidade a-ideológica, mas de nos deslocarmos de uma alienação cega, possibilitando-nos um uso daquilo que nos determina.

Essas considerações podem nos ser muito úteis tanto no entrechoque de civilizações como nos antagonismos sempre presentes dentro de um mesmo universo:

[...] longe de “resolver” isso, uma fantasia o ofusca, ela encobre o antagonismo – um caso clássico: a figura fantasmática do judeu no antisemitismo ofusca os antagonismos de classe por meio de sua projeção sobre o “judeu”, a causa externa que perturba um edifício social que de outra forma seria harmonioso.

[...] O fetiche-figura antisemita do judeu é a última coisa que um sujeito vê pouco antes de ele confrontar o antagonismo social como constitutivo

do corpo social (eu parafraseio aqui a definição de fetiche de Freud como a última coisa que um sujeito vê antes de descobrir que uma mulher não tem pênis) (Zizek, 2016, p. 12-13).

Se da operação fantasmática não podemos nos desvencilhar, como se possível fosse nos despirmos dos semblantes deixando à mostra um Real que existisse em si e não como um encontro sempre faltoso, tampouco parece ser a proposta de Lacan que deveríamos classificar as fantasias, escolhendo aquelas que seriam boas, mais condizentes com o bom funcionamento da situação, e eliminando as inadequadas. Distinguindo-se da tese de que deveríamos escolher o bom semblante, aquele que se apresentaria mais adequado (ou justo em termos sociais), e nos agarrarmos a ele como solução definitiva, Zizek defende que Lacan propõe uma forma diferente de lidarmos com o *non-sense* que nos constitui:

Mas esta é realmente a lição (política) da psicanálise de Lacan? A fantasia é realmente o último recurso da política? O comunismo é em última análise apenas uma fantasia a que devemos nos agarrar a qualquer custo? O mínimo que se pode dizer é que a teoria de Lacan abre um outro caminho, o que se pode chamar de uma *política de travessia da fantasia*: uma política que não ofusca os antagonismos sociais, mas confronta-os, uma política que não visa apenas “realizar um sonho impossível” mas a prática de um “discurso (laço social) que não seria o de um semblante” (Lacan), um discurso que toca/perturba o Real. O que quer que Lacan seja, ele não é um pós-modernista que afirma que toda comunicação é, como Kriss coloca, um “semblante” (Zizek, 2016, p. 14; grifo do original).

Agamben, utilizando-se da expressão “como não”, parece ir na mesma direção, colocando em realce não a rejeição daquilo que nos determina, como se fosse possível uma existência sem enquadre, mas um leve deslocamento, no qual o termo *uso* adquire toda a sua pertinência:

[...] fique na sua condição jurídica, em sua vocação social – porém transformando-as completamente por meio dessa forma do *como não*. Parece-me que a noção de uso, nesse sentido, é muito interessante: é uma prática da qual não podemos consignar o sujeito. Você permanece escravo, mas, desde que disso você faz uso, por meio do modo do como não, você não é mais escravo (Agamben, 2000, p. 4; tradução do autor; grifo do original).

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2000). *Profanations*. Paris: Poyot et Rivages.
- Badiou, A. (1996). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Badiou, A. (1999). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes*. Paris: Seuil.
- Badiou, A. (2013). *Affirmative dialectics: from Logic to anthropology*. The International Journal of Badiou Studies, 2(1), 1-13. Recuperado em 12 jul. 2013 de <<http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/34/pdf>>.
- Cassin, B. (dir.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies – dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Éditions du Seuil.
- Castro, E.V. (2012). “*Transformação*” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, 18(1), 151-171. Recuperado em 09 jul. 2016 de <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132012000100006&script=sci_arttext>.
- Freud, S. (1996). Psicologia de grupo e a análise do ego. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)
- Garcia, C. (2011). *Estamira, novas formas de existência (por uma clínica da carência)*. Belo Horizonte: Ophicina de arte & prosa.
- Lacan, J. (2003). Lituraterra. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1971)
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1971)
- Lacan, J. (1976-1977). *O seminário, livro 24: L'insu que sait de l'Unebévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Santos, M., & Becket, K. (2007). *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento dos territórios*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Zizek, S. (1996). O espectro da ideologia. In Zizek, S. (org.), *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Zizek, S. (2011). *L'inconscient, c'est la politique*. Conferência realizada na *University of Leeds*, Leeds, Reino Unido, realizada em 23 de março de 2011. Recuperado em 30 mai. 2016 de <<http://colblog.blog.lemonde.fr/2011/09/01/slavoj-zizek-linconscient-cest-la-politique/#more-1354>>.

Zizek, S. (2016). A necessidade de atravessar a fantasia. *Lavrapalavra*. Recuperado em 30 mai. 2016 de <<https://lavrapalavra.com/2016/02/03/a-necessidade-de-atravesar-a-fantasia/>>.

NOTA

¹Gerbase, J., *Corpo furado, tórico*, conferência proferida no “7 Encontro Brasileiro do Campo Freudiano”, São Paulo, abril de 1997, texto inédito.

Recebido em: 24/10/2017

Aprovado em: 20/02/2018

A PSICANÁLISE E O UM-DIVIDUALISMO MODERNO

Márcia Rosa*

RESUMO

Para tratar a relação da psicanálise com a modernidade e o individualismo, para indagar a possibilidade de nos servirmos do percurso do ensino de Lacan, que leva à existência e ao corpo, na discussão de questões políticas contemporâneas, começamos por um debate sobre a comunidade proposto pela Filosofia Política, com o qual interrogamos o “ser-em-comum” e o “nada-em-comum”. Em seguida, encontramos Lacan e a tese de que “o inconsciente é a política”. Com ela, passamos a nos servir do Discurso do Mestre para pensar o Um, o Significante-Mestre em posição de agente do laço social. A partir daí, o mestre contemporâneo nos mostra a dominação de questões econômicas e não apenas políticas. Enfim, uma formulação vinda da Sociologia, caracterizando como *singleness* a modernidade do século XVIII e como *uniqueness* a modernidade do século XIX, nos dará passagem para articularmos a tese lacaniana, “o inconsciente é a política”, à existência e ao corpo.

Palavras-chave: psicanálise; modernidade; individualismo; comunidade; *singleness*.

PSYCHOANALYSIS AND MODERN ONE-DIVIDUALISM

ABSTRACT

In order to deal with the relation of psychoanalysis to modernity and individualism, in order to explore the possibility of using Lacan's teaching that leads to existence and the body in the discussion of contemporary political questions, we begin with a debate about the community proposed by Political Philosophy, with which we question the “being-in-common” and the “nothing-in-common”. Then we find Lacan and the thesis that “the unconscious is

*Psicóloga, Psicanalista, Pós-Doutoranda em Psicanálise pela Université Paris 8; Pós-Doutorado em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFMG); Professora na Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Membro da Escola Brasileira de Psicanálise/ Associação Mundial de Psicanálise (EBP/AMP).

politics". With it, we begin to use the Master's Speech to think the One, the Significant Master in the position of agent of the social bond. From there, the contemporary master shows us the domination of economic issues, not just political ones. In short, a formulation coming from Sociology, characterizing as singleness the modernity of the eighteenth century and as uniqueness the modernity of the nineteenth century, will give us passage to articulate the Lacanian thesis, "the unconscious is politics", to the existence and the body.

Keywords: psychoanalysis; modernity; individualism; community; singleness.

EL PSICOANÁLISIS Y EL UN-INDIVIDUALISMO MODERNO

RESUMEN

Para tratar la relación del psicoanálisis a la modernidad y al individualismo, para indagar la posibilidad de servirse del recorrido de la enseñanza de Lacan, que lleva a la existencia y al cuerpo, en la discusión de cuestiones políticas contemporáneas, comenzamos por un debate sobre la comunidad propuesto por la Filosofía Política, con lo cual interrogamos el "ser-en-común" y el "nada-en-común". A continuación, encontramos a Lacan y la tesis de que "el inconsciente es la política". Con ella, pasamos a servirnos del Discurso del Maestro para pensar el Uno, el Significante Maestro en posición de agente del lazo social. A partir de ahí, el maestro contemporáneo nos muestra la dominación de cuestiones económicas y no sólo políticas. En fin, una formulación venida de la Sociología, caracterizando como singleness la modernidad del siglo XVIII y como uniqueness la modernidad del siglo XIX, nos dará paso para articular la tesis lacaniana, "el inconsciente es la política", a la existencia y al cuerpo.

Palabras clave: psicoanálisis; modernidad; el individualismo; comunidad; singleness.

Ao constatar que o ensino de Lacan faz um movimento que nos leva do ser à existência, da palavra ao corpo, indagamos se poderíamos nos servir desses deslocamentos para uma leitura do que se passa no campo da política: seria possível pensar uma política do ser que se deslocasse em direção a uma política da existência, uma política da palavra que se deslocasse para uma política do corpo? Com quais implicações? Com quais consequências?

Clotilde Leguil (2013) mostra como o ensino de Lacan faz uma passagem da ontologia à henologia, do Ser ao Um, passagem que leva a teoria e a clínica psicanalíticas de uma interpretação dirigida ao desejo e à falta-a-ser para uma

intervenção que concerne à letra e ao real. Nesse sentido, a experiência analítica não apenas permite ao sujeito aceder ao seu núcleo de ser, mas também lhe permite experimentar aquilo que é iteração de um acontecimento de corpo, produzido pela pura percussão do corpo pela palavra.

Se, com o uso da ontologia, Lacan pôde formular aquilo que muda em uma experiência de análise, a renúncia à ontologia, em proveito do real e dos modos de acesso a ele, lhe permitiu aproximar o sintoma da pulsão. Ancorando-se em Miller, Leguil (2013) assinala que, na passagem do sujeito ao *falasser*, conjugam-se o ser de palavra e a existência de gozo, afirma-se a reiteração de modalidades de encontro com a linguagem a partir do modo como isso afeta o corpo. Com o deslocamento do Ser ao Um, à letra e ao real, Lacan evidencia aquilo que não muda, bem como aquilo que se estabelece a partir de nosso corpo e da maneira pela qual “a música mais ou menos dissonante do Outro pôde inscrever-se em nossa existência” (Leguil, 2013, p. 6).

Na medida em que o seminário apresentado por Lacan em 1971-1972, *...ou pior*, inaugura esse movimento, destacamos um comentário feito por Jacques-Alain Miller ao apresentá-lo: se “o *Seminário 18* suspirava por um discurso que não fosse do semblante, [...] com o *Seminário 19* eis a tentativa de um discurso que partiria do real. Pensamento radical do Um-dividualismo moderno” (Miller, 2012, contracapa).

Como conceber a radicalização da modernidade e do individualismo pela via do Um? De início, é importante lembrarmos que a modernidade trouxe consigo o discurso da ciência e a possibilidade de admitir que, de palavras lançadas aparentemente ao acaso, é possível extrair uma lei interna (Miller, 1989/2010), o que torna possível o surgimento da psicanálise. No entanto, nosso pressuposto é o de que, para pensar um discurso que partiria do real, precisamos levar em conta o campo aberto pelo discurso da ciência em suas intimidades com o real da letra e da (de)cifração, mas também questões políticas. São essas últimas que nos interessam sobremaneira neste momento.

Para tratá-las e construir o percurso que leva à existência e ao corpo, começamos por um debate sobre a comunidade proposto pela Filosofia Política, com o qual interrogamos o “ser-em-comum” e o “nada-em-comum”. Em seguida, encontramos Lacan e a tese de que “o inconsciente

é a política”. Com ela, passamos a nos servir do matema do Discurso do Mestre para pensar o Um, o Significante-Mestre em posição de agente do laço social. A partir daí, o mestre contemporâneo nos mostra a dominação de questões econômicas e não apenas políticas. Enfim, uma formulação vinda da Sociologia, caracterizando como *singleness* a modernidade do século XVIII e como *uniqueness* a modernidade do século XIX, nos dará passagem para articularmos a tese lacaniana, “o inconsciente é a política”, à existência e ao corpo.

PARTE 1: A FILOSOFIA POLÍTICA E O DEBATE SOBRE A COMUNIDADE

Interessa-nos a Filosofia Política através do debate entre as formulações de Jean-Luc Nancy (1986/2004), em *La communauté désœuvrée*, e a sua retomada, alguns anos depois, por Roberto Esposito (1998/2012), em *Communitas: origen y destino de la comunidad*.

1.1 J.-L. NANCY: O “SER-EM-COMUM” OU ENTRE A OBRA E A INOPERÂNCIA

A modernidade herdou do Renascimento a dissolução da vivência medieval da *communitas* e, ao mesmo tempo que deu direito de existência e cidadania ao indivíduo, deixou-o desamparado, impossibilitado de justificar suas ações por um modelo coletivo de inspiração política ou religiosa. Dissolvida, a comunidade, que já tivera seus paradigmas na família natural, na cidade ateniense, na república romana, na primeira comunidade cristã, nas corporações, comunas ou fraternidades (Nancy, 1986/2004), ressurgiu no horizonte moderno de modo mítico e nostálgico como uma comunidade perdida, a reencontrar ou a reconstituir. Tributário da ideia cristã de comunhão, o anseio por resgatar a comunidade rompida surge como resposta para a realidade trazida pela experiência moderna da qual a divindade se retirara, anseio de resgatar a imanência entre o homem e Deus (Nancy citado por Pelbart, 2008, p. 15).

Todavia, essa comunidade perdida não passa de um fantasma; aquilo que supostamente se perdeu, a comunhão, a unidade, a copertinência são perdas constitutivas da própria comunidade, ou seja, ela só é pensável a partir da negação da fusão, da homogeneidade e da identidade consigo

mesma. O desejo de fusão comunal conduz ao suicídio ou à morte, haja vista tanto a comunidade dos amantes quanto a comunidade nazista. Se a experiência nazista contaminou num certo momento o uso do termo comunidade, posteriormente ele será desvinculado dela e reconectado à palavra e à experiência comunista. (Nancy citado por Pelbart, 2008, p. 32).

George Bataille, imortalizado pelo aforismo “a comunidade dos que não têm comunidade” (Blanchot, 1983, p. 9), teria sido quem primeiro fez, e do modo mais agudo, a experiência moderna da comunidade: nem obra a produzir, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora-de-si, já que a imanência não pode ser *recuperada*, ela *não* é para ser recuperada (Nancy, 1986/2004).

Depois de mencioná-lo, interessa a Jean-Luc Nancy (1986/2004) interrogar as condições do “ser-em-comum”, anteriores ao campo da política e a serem distinguidas das políticas de identidades ou comunidades nacionais. De saída, ele coloca em questão uma concepção essencialista de comunidade. Ao acompanhá-lo de perto, temos: o que há de mais comum do que o ser? Nós somos. Aquilo que partilhamos é o ser ou a existência. A não existência não estamos aí para partilhá-la. Mas o ser não é algo que possuiríamos em comum, o ser não é em nada diferente da existência a cada vez singular. Dir-se-á então que o ser não é comum no sentido de uma propriedade comum, mas que ele é “em-comum”. Em que pese isso, estamos longe do ponto no qual a ontologia se ofereceria como comunitária, no sentido em que o ser se retiraria para dar lugar a um “ser-em-comum” dos existentes. A comunidade do ser, e não o ser da comunidade, eis aquilo de que se trata doravante. Ou, se se prefere: a comunidade da existência, e não a essência da comunidade (Nancy, 1986/2004, p. 201-202).

Ao apresentar o pensamento de Nancy sobre a comunidade, Schuback (2016) realça a importância de não perdermos de vista que a dissolução da comunidade é marcante para o mundo moderno na medida em que ela traz, de um lado, a expansão global do liberalismo individualista e, de outro, a tese ontológica que define o ser como fechado, como “ser-em-si-mesmo”, tese que dá passagem a um comunitarismo totalitário e que articula as noções de um e do uno, tanto como individualidade de cada um quanto como a unidade totalizante de todos. (Schuback, 2016).

Nancy funda o pensamento da comunidade em uma crítica a essa filosofia política “*do em-si-mesmo* [grifo do autor], da imanência totalizante, da interioridade e de um comunitarismo fundado num sentido substancial e identitário”, “em ideais de ser em si por e para si, como unidade e identidade, essência e fundamento, causa e transcendentalidade”. (Schuback, 2016, p. 15). Ele pensa o impensável de uma comunidade sem comunidade a partir da exposição de uns aos outros, de uns com os outros, de uns entre outros. “Seu pensamento da comunidade é o pensamento da comunidade do existir [...]. A resposta ao dilema entre individualismo e comunitarismo, entre particularismo e universalismo é o pensamento do em-comum enquanto pensamento do ser singular plural” (Schuback, 2016, p. 18).

Duas noções merecem um comentário, ainda que breve. De início, aquela que dá título à obra, *communauté désœuvrée*, traduzida em português *A comunidade inoperada*. Sobre a escolha da tradução, observa-se que, ao se optar por “inoperada” ao invés de “inoperante”, desejou-se manter fidelidade à ideia de uma recusa de produção de uma perspectiva teleológica, indicando-se uma “comunidade que se dá, que não somente não é operacional nem produtora, mas sobretudo que não opera (algo) e nem é obra (de um alguém)” (Hoepfner, 2016, p. 65).

Ao comentar a não relação entre a comunidade e a obra, Jean-Luc Nancy observa que “a comunidade como obra, ou a comunidade pelas obras, pressuporia que o ser comum é como tal, objetivável e produzível (nos locais, pessoas, edifícios, discursos, instituições, símbolos: em suma, nos sujeitos)” (Nancy, 1986/2004, p. 78). No entanto, os produtos de operações como essas não possuem existência comunitária, em vista disso, a comunidade tem lugar no que Blanchot nomeou inoperância (*désœuvrement*), ela reside no que se retira da obra, no que não tem mais a ver nem com a produção, nem com o acabamento, mas que encontra a interrupção, a fragmentação, o suspenso. A propósito, Nancy afirma que ele não enquadra aí o político, na medida em que o Estado ou o Partido parecem despontar da obra, embora seja no seio do Estado ou do Partido que a inoperância comunitária resiste (Nancy, 1986/2004, p. 78).

Um segundo comentário, sobre a existência em sua relação à exposição, nos parece importante. Nancy propõe que o “em-comum” não é apenas uma condição da existência, não é apenas um aprofundamento do “ser-

com” ou da “copresença”, definidos por Heidegger como estruturas da existência humana, mas sentido de ser (Schuback, 2016, p. 16). “No extremo da metafísica do em-si e do si-mesmo, o ser-em-comum aparece com um excesso de sentido, excluído, impensado, mas, não obstante, sempre exposto enquanto um outro sentido do sentido” (Schuback, 2016, p. 17). Nancy investiga esse excesso do “em-comum” de ser através da globalização e da fusão intimista. Na dinâmica da globalização, que se reproduz velozmente, o existente torna-se equivalente à mercadoria, sua diferença e singularidade são absorvidas pelo todo. Já na fusão intimista, que atesta a vocação dos amantes para a morte, encontramos o sentido fusional do “comum”, sentido que dá lugar tanto aos regimes liberais como totalitários. A construção do “nós” pelo impulso fusional sustenta a imanência de um “si-mesmo” apreendida como essência e identidade, o que conduz à integração do idêntico mediante a segregação da diferença. Ao se pautar por uma identidade comum, um “nós” homogêneo e abstrato, o comum dá passagem a movimentos de exclusão e segregação. Frente a isso, Nancy propõe pensarmos o impensável da comunidade através da exposição de uns aos outros. (Nancy, 1986/2004, p. 17-18). Se ser é aparecer, “ser-em-comum” seria coaparecer, comparecer, o que dá lugar a um neologismo: o “ser-em-comum” é uma “comparição” (*comparution*) (Nancy, 1986/2004, p. 16).

Bastante atuais, as formulações de Nancy nos permitem perceber que, ao buscar uma comunidade perdida, “seja ela figurada em termos de etnia, de identidade de cultura [...], o mundo vê-se cada vez mais refém do nacionalismo e do etnocentrismo, do extremismo e do radicalismo, cedendo mais e mais às políticas de exclusão e segregação” (Schuback, 2016, p. 19). Ao contrário disso, o pensamento da comunidade nos convida a:

atentar para a experiência de que somos em comum e de que não somos a identificação com um *algo*, com uma figura e uma imagem que devemos ter em comum, atentar para o ser-em-comum como o estar acontecendo, como o sendo, sem imagem, sem forma ou figura, ritmo e batimento de relações. Em questão está, portanto, uma comunidade sem figura e sem obra, uma comunidade entregue ao seu estar acontecendo, uma *comunidade inoperada* (Schuback, 2016, p. 20; grifos do autor).

Uma comunidade, portanto, que não teria nada em comum, nenhuma

substância, nenhum modelo, nenhuma *obra* a realizar ou com que se reconfortar, e que se compreenderia, ao contrário, como reunida por nada de fundador ou de absoluto, mas pelo simples fato da contingência e finitude (Nancy, 2016, p. 11; grifo do autor).

1.2 ROBERTO ESPOSITO: *COMMUNITAS* OU “NADA-EM-COMUM”

Atribui-se a Roberto Esposito (1998/2012) a organização dos estudos sobre a comunidade segundo uma orientação substancialista ou dessubstancialista. Na primeira, ele localiza a filosofia política tradicional, a qual “parte sempre dos indivíduos pré-constituídos –conservando-os como tais, ou fundindo-os num indivíduo maior” (Esposito, citado por Yamamoto, 2013, p. 62), enquanto na orientação dessubstancialista parte-se da relação do compartilhamento de uma dívida originária, a qual Esposito vai fundamentar a partir do tratamento etimológico da noção de *communitas*.

Desdobrando a palavra latina que designa comunidade, *communitas*, Esposito extrai dois radicais: *cum* e *munus*. Se *cum* assinala a presença incontornável de um outro (um além de mim), com o radical *múnus*, ele chega a três significados possíveis: *onus*, *officium* e *donum*. Posto isso, ele destaca o fato de que *donum* (dom) faz parte de um conjunto semântico que inclui dever, dívida, obrigação. Como um dom poderia ser obrigatório? (Esposito citado por Yamamoto, 2013, p. 62). Esposito encontra aí o ponto crucial de sua formulação da noção de comunidade:

se *donum* (*munus*) institui uma doação obrigatória, e *cum* refere-se à presença insistente de um outro (que está oculto), *cum+múnus* (ou *communitas*) significa um tipo de relação em que o sujeito se doa incondicionalmente ao outro (qualquer, indefinido), logo, à comunidade enquanto outro na condição virtual (Esposito citado por Yamamoto, 2013, p. 62).

A tese de Esposito é que, em última instância, o que há em comum é um vazio, portanto há “nada-em-comum”. Em todas as línguas neolatinas, “comum” é aquilo que começa ali onde o “próprio” termina. Então, ao invés da distinção clássica entre “individual” e “coletivo”, a questão se recoloca entre o “próprio” e o “comum”: o “comum” começa onde o “próprio” termina. Tal como já assinalado, ao significado de *cum* se acrescenta a complexidade semântica do termo *munus*, *cum+múnus*,

comunidade, portanto chegamos a um dom, mas um dom particular, um dom que se dá porque se deve dar, e não se pode não dar. O que não implica, de modo algum, a estabilidade de uma posse, senão uma perda, uma subtração, uma concessão.

Ao se servir da etimologia, Esposito mostra como a comunidade não se funda em uma propriedade, em um ser atribuído ao sujeito; pelo contrário, a possibilidade de pertencer ou de “estar-em-comum” implica perder algo de próprio e assumir a obrigação de dar algo. Interessa, pois, não a posse de um traço identificatório, tal como querem muitas das políticas de minorias, mas uma perda, uma subtração, uma concessão. Em última instância, *communitas* é o conjunto de pessoas às quais une não uma propriedade, mas um dever ou uma dívida, ela traz a impropriedade como traço comum e originário. Temos uma dívida em comum com o fato de que, para estarmos juntos, precisamos abrir mão de algo que nos é próprio e dar algo ao outro. Portanto

um dever une os sujeitos da comunidade – no sentido de “te devo algo”, e não no sentido de que “me deves algo” – que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmos. Em termos mais precisos, [a comunidade] os expropria, em parte ou inteiramente, sua propriedade inicial, sua propriedade mais própria, ou seja, sua subjetividade (Esposito, 1998/2012, p. 30-31).

O oposto dessa posição é o que a Filosofia Política de Esposito vai trabalhar com a noção de imunização. Uma vez formulado o comum, constata-se que o indivíduo pode estar imunizado a essa forma de laço. Assim, a imunização constitui o elemento contraposto à comunidade. O filósofo sustenta a tese de que a categoria da imunização, à qual atribui muita relevância, nos dá a chave explicativa de todo o paradigma moderno. Quer dizer, a modernidade se funda em uma imunização em relação à falta, em relação ao ceder algo de próprio para construir algo em comum.

Em uma de suas obras, *Immunitas: the protection and negation of life*, Esposito (2002/2011) faz uma leitura etimológica do termo latino *immunitas*, a partir da qual observa que o substantivo *immunitas*, com o seu adjetivo correspondente *immunis*, é um termo negativo ou privativo cujo significado deriva daquilo que é negado ou está em falta, nomeadamente, o *munus*. Ali onde *munus* se refere a um serviço

– uma tarefa, uma obrigação, um dever (também no sentido de uma dádiva a ser retribuída) –, por contraste *immunis* se refere a alguém que não tem qualquer obrigação. Quem quer que esteja imune, está desincumbido, exonerado, excetuado da *pensum* de pagar tributos ou de realizar serviços para os outros. Aqueles que estão imunes não devem nada a ninguém, nos termos de *vacatio* e *excusatio*: se se refere a uma autonomia originária ou a uma liberação posterior de uma dívida contraída previamente. O que conta na definição da noção de imunidade é a liberação da obrigação do *munus*, seja ela pessoal, fiscal ou civil (Esposito, 2002/2011, p. 5-6).

Pelo exposto, vê-se que a imunidade é antissocial, ou, mais precisamente, anticomunal. Ela “interrompe o circuito social de reciprocidade dom-dar, o qual é o significado mais antigo e mais vinculado ao termo *communitas*” (Esposito, 2002/2011, p. 6). Portanto a imunidade é uma condição particular, uma exceção a uma regra que todos devem seguir, um privilégio, uma diferença em relação à condição dos outros.

Podemos concluir que o capitalismo, o discurso da ciência e o discurso do mestre contemporâneo, para os quais o paradigma moderno criou o solo, mostram, com clareza, a imunização dos indivíduos em relação ao comum. Teríamos aí uma das manifestações do Um-dividualismo moderno?

PARTE 2: LACAN E A POLÍTICA

Retomamos agora um comentário feito por Lacan em *O Seminário, livro 14, A lógica da fantasia*, mais especificamente na lição de 10 de maio de 1967. A data é significativa, pois estamos a um passo de todas as mudanças trazidas pelas manifestações de maio de 68, bem como pela instauração de governos ditatoriais, tais como o nosso, nessa época. Nesse momento, Lacan faz o seguinte comentário: “não digo que a política é o inconsciente, mas simplesmente que o inconsciente é a política”.

2.1 “O INCONSCIENTE É A POLÍTICA”

Por que não dizemos que a política é o inconsciente? (Miller, 2011a). Se operássemos a partir desse pressuposto, começaríamos a interpretar o discurso político subjetivamente. Um exemplo extraído de nossa realidade

atual: Donald Trump. Os psiquiatras americanos ameaçaram interditá-lo, sob o argumento de haver ali um narcisismo patológico. Se nos dispomos a diagnosticá-lo, desconhecemos que há ali um discurso político a ser tomado e tratado politicamente, e não reduzido a uma dimensão subjetiva e pessoal. Seria pretencioso, do lado do analista, sair interpretando, definindo e estabelecendo normas subjetivas em relação a posições políticas. Instalados aí, estaríamos sustentando que “a política é o inconsciente”, e, sendo assim, poderíamos interpretá-la. Há algo recalcado, vamos interpretar, desvelar, etc.

Ao dizer que o inconsciente é a política, Lacan coloca em jogo uma definição do inconsciente que implica o Outro. Miller (2011b) vai nos lembrar de que o primeiro campo de ressonância da tese de Lacan é a afirmação de que “o inconsciente é o discurso do Outro”. Com isso, de saída, desconstruímos essa oposição simples e, muitas vezes, usada de modo maniqueísta, individual *versus* coletivo. Se pensarmos a política a partir do inconsciente tomado como um discurso, o próprio inconsciente já é transindividual.

Nas suas conferências, disponíveis sob o título “Intuições milanesas”, Miller (2011b) destaca o momento em que, no *Seminário, livro 14, A lógica da fantasia*, Lacan propõe a tese “o inconsciente é a política”. Ele está comentando uma obra de Edmund Bergler (1949), *The basic neuroses: oral regression and psychic masochism*, e, nesse contexto, surge uma discussão sobre o masoquismo, sobre saber se o sujeito masoquista cria para ele próprio uma situação na qual fomenta o ser rejeitado, ser recusado. Entram no debate questões relacionadas à mãe, à demanda oral, etc. Podemos trazer isso para o campo político? É a discussão que Lacan introduz nesse capítulo. Conforme Miller:

No próprio movimento de produzir a fórmula “o inconsciente é a política”, Lacan faz a Bergler uma objeção fundamental, que situa muito bem a posição política que ele [Lacan] sustentou e animou em seu ensino, a saber: mas por que então ele [o sujeito] precisaria ser mais aceito do que rejeitado? Por que precisaria fazer o que era necessário para ser aceito? Por acaso a mesa em que se desejaria ser aceito seria sempre benéfica? O que está por trás é a metáfora do *Banquete* e daqueles que não são aceitos em seu festim. Isso situa bem a posição de subversão de Lacan que, é preciso reconhecer, permanece atual (Miller, 2011b, p. 6).

No final dos anos 60, estava em discussão a guerra do Vietnã e a aceitação progressiva, ou recusa, de algumas zonas do planeta em participar da regulação capitalista vigente no outro lado do planeta. Então:

trata-se de convencê-los de que estão errados em não quererem ser admitidos nos benefícios do capitalismo [?]. Estamos diante do fato de que, na época, eles preferiram ser rejeitados. Por isso Lacan propõe que se interroguem certas significações – especialmente a significação “ser rejeitado” –, e, seguindo esse caminho, ele chega, sem desenvolvê-lo, ao “o inconsciente é a política”. O que ele acrescenta, em sua brevidade, no entanto capaz de repercutir um pouco para nós, é que só somos rejeitados se nos oferecemos para isso. Isso o levou a considerar como chave da posição neurótica a estreita relação do sujeito com a demanda do Outro (Miller, 2011b, p. 6-7).

A observação de Miller é a de que “é preciso pensar duas vezes antes de ter por ambição forçar um sujeito a não ser rejeitado, antes de considerar que o melhor que poderia lhe acontecer é ser aceito no banquete dos outros” (Miller, 2011b, p. 7). Posto isso, parece bastante interessante a consequência que ele extrai daí, “isso é também indicativo para o momento atual da civilização, no qual o que está tão presente não é o desejo do Outro, mas a insistência de sua demanda política nas vertentes da democracia e do mercado, considerados como valores aos quais o seu bem está atrelado” (Miller, 2011b, p. 7).

Em tese, parece que o comentário de Lacan segue no sentido de dizer que não temos que interpretar a escolha do sujeito de não participar do banquete X ou Y como uma posição que se determina tão somente subjetiva e fantasmaticamente em termos de ser rejeitado. Existem interesses políticos e econômicos a considerar. Essa posição de Lacan (1974/1993) está muito claramente formulada em *Televisão*, quando lhe é perguntado de onde lhe vinha a segurança de profetizar a escalada do racismo. Em face disso, ele vai dizer:

No descaminho de nosso gozo só há o Outro para situá-lo, mas é na medida em que dele estamos separados [desse Outro enquanto regulador e localizador da nossa posição de gozo]. Daí as fantasias inéditas quando não nos metamos nisso. [Trata-se de] Deixar a esse Outro seu modo de gozo, eis o que só se poderia fazer não [lhe] impondo o nosso, não o considerando como um subdesenvolvido (Lacan, 1974/1993, p. 58).

Portanto, com relação à ideia de que é preciso se assentar à mesa do capitalista, Lacan é bastante irônico, menciona um “humanitarismo sentimentaloides” (Lacan, 1974/1993, p. 59) com o qual o Ocidente esconde suas atrocidades. Pelo que parece, tal como já dito antes, o que fica em evidência é que seria reducionista interpretar o fantasma do Outro e reduzi-lo a ele quando estão em jogo interesses políticos e econômicos.

2.2 O DISCURSO DO MESTRE: A GLOBALIZAÇÃO E OS MERCADOS COMUNS

Gostaríamos de recolocar a questão inicial, a do Um-dividualismo, interrogando a possibilidade de um discurso que se oriente pelo real. Em outros termos, como pensar o Um orientando o campo da política? Interessamos agora considerá-lo encarnado na Globalização e nos Mercados Comuns. Para desenvolvê-lo, nos serviremos da escrita do Discurso do Mestre:

$$S_1 \rightarrow S_2$$

$$\$ // a$$

Se queremos pensar o Um nos servindo dos quatro discursos formulados por Lacan, temos que o Discurso do Mestre é aquele no qual o agente é o S_1 , aliás é desse discurso mesmo que estamos falando, ao afirmar que “o inconsciente é a política”, uma vez que Lacan formalizou o inconsciente com o Discurso do Mestre.

Com Marie-Hélène Brousse (2003), encontramos a possibilidade de pensar o Um através da introdução de um elemento fundamental que, na medida em que a determina, ultrapassa, de alguma forma, a variável política: o elemento econômico. Ao levá-lo em conta, o que surgiria no lugar do S_1 ? Brousse localiza a economia e os mercados globalizados, o mercado comum, na posição de agentes do Discurso do Mestre. Temos aí a união dos Mercados da América Latina, a união dos Mercados Europeus, e uma regulação política feita sob uma perspectiva econômica liberal e neoliberal, ou seja, dominam os interesses da economia. Em vista disso, o elemento econômico dos Mercados Comuns encarnaria o Um. Se, na primeira das conferências, publicadas sob o título “Intuições milanesas”, Miller (2011a) localizava o Um na globalização, tendo em vista um mundo que se globaliza em termos de comunicação, Brousse dá relevo ao elemento econômico, aos Mercados Comuns.

No lugar do S_2 , ao qual o S_1 do Discurso do Mestre se endereça, está o saber. Que saber estaria em jogo aí? Brousse menciona o saber protocolar, os manuais, os procedimentos, as escalas de avaliação. Recentemente, a psicanálise foi avaliada, a partir de alguns protocolos, para ter seus procedimentos mesurados com relação à sua eficácia. Então, ali onde predominam os Mercados Comuns e uma economia neoliberal, temos, no campo do Outro, ao qual esses Mercados se endereçam, os manuais de procedimento, de avaliação. Com isso, o que se produz?

Se, no Discurso do Mestre, o que vem no lugar da produção é o mais-gozar, o objeto *a*, nesse caso, são produzidos campos de concentrações de gozo, comunidades de gozo que geram, elas próprias, segregação. Esses campos de concentração de gozo estão disjuntos do sujeito, que se localiza no lugar da verdade. A verdade desse funcionamento do Mestre Contemporâneo é que não há mais um Outro que discipline, que normatize, que regule; então, no lugar do sujeito, encontraremos redes sociais flexíveis, instáveis e pluralizadas, redes que vão produzir um sujeito disperso, em errância.

Com esses (re)agrupamentos sociais, temos uma nova organização no real, à qual Lacan se refere ao dizer que “nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação” (Lacan, 1967/2003, p. 263), ampliação que lhe fez prever uma escalada do racismo (Lacan, 1974/1993, p. 58).

Mercados Globais (S1) → Saber Protocolar (S2)
Sujeito Instável (\$) // Campos de Concentração (a)

2.3 A SINGLENES DO DISCURSO DO MESTRE E A UNIQUENESS DO SINTHOMA

Frente à hipótese de que há um discurso cuja tentativa é partir do real e que, pela via do Um, radicaliza a modernidade e o individualismo, gostaríamos de evocar agora dois momentos distintos da modernidade nomeados como *singleness*, a modernidade do século XVIII, e *uniqueness*, a modernidade do século XIX.

Para tal, vamos nos referir ao sociólogo Georg Simmel (1957/2014), em um artigo intitulado “O indivíduo e a liberdade”. Para ele, cujas teses principais apresentamos a seguir, dado que o século XVIII é orientado pelo mecanicismo

natural cientificista, “existem apenas leis gerais, e todo fenômeno, seja um homem ou uma nebulosa da Via-láctea, é apenas a manifestação isolada, mesmo quando sua forma se dá com absoluta singularidade, um mero ponto de interseção de um conceito de lei geral” (Simmel, 1957/2014, p. 109). Em vista disso, o centro de interesse dessa época é o homem genérico, abstrato, este cuja situação histórica, singular e diferenciada desaparece na lei universal da matéria. Ao entender que o “lugar mais profundo da individualidade é o da igualdade universal”, o valor de cada indivíduo reside naquilo que ele tem em comum com todos (Simmel, 1957/2014, p. 110).

No entanto, já no século XVIII, alguns escritores (Lessing, Herder, Lavater) e filósofos sinalizam a emergência de um mundo que se organiza pela desigualdade, pela singularidade particular a cada indivíduo. Entre os românticos alemães, Schlegel enuncia o novo individualismo nos termos: “precisamente a individualidade é o original e eterno no homem, na personalidade (*personalität*) não temos grande coisa”. De acordo com Simmel, Schleiermacher torna-se o expoente filosófico da nova posição que orientará o século XIX; ele propõe que a tarefa ética seja exatamente que cada qual expresse a humanidade de uma forma peculiar, portanto a diferenciação torna-se uma obrigação ética.

Posto isso, ao construir a sua teoria, Simmel formula a ideia de que duas revoluções individualistas surgem com a modernidade e que elas dão lugar a dois tipos de individualismo, um que ele menciona ser um individualismo quantitativo, para o qual usa o termo *singleness*, e outro, individualismo qualitativo, ao qual denomina *uniqueness*¹.

Single, em inglês, quer dizer “um só”, “um único”, “solteiro”, “individual”. Teríamos aí o individualismo como uma posição que corresponde ao indivíduo como cidadão livre e autônomo, algo no estilo “todos iguais perante a lei”. Então, temos um individualismo *singleness* e uma outra concepção, que dá lugar a uma segunda revolução individualista, para a qual Simmel usa o termo *uniqueness*. Não basta ser um cidadão livre, autônomo, com direitos iguais: mais do que isso, interessa ser único, ter um traço, um elemento que marque a diferença com o “todos iguais”, “todos livres”, com o “todos” de uma suposta homogeneidade e universalidade. O individualismo do *uniqueness* diz respeito à excepcionalidade e à singularidade do indivíduo moderno, posto que o termo *unique* diz de algo único, ímpar, sem paralelo,

exclusivo, raro, singular. Com isso, o sujeito moderno se transforma em um indivíduo livre, mas também e, ao mesmo tempo, singular e insubstituível.

Impossível não vermos que a análise desses dois individualismos é interessante para que possamos pensar a própria psicanálise. A nossa hipótese é a de que podemos nos servir dessas duas categorias de individualismo – *singleness* e *uniqueness* – para pensar a psicanálise e a política. Uma política do *singleness* seria uma política do S_1 , e uma política do *uniqueness* seria uma política do *un tout seul*, do um absolutamente só, uma política do *sinthome*, na qual opera aquilo que o sujeito tem de mais singular. Teríamos na política do *uniqueness* um Significante-Mestre (S_1) agenciando o discurso e remetendo a um outro significante (S_2), o que nos mostra o Discurso do Mestre em ação, discurso com o qual Lacan escreveu o funcionamento do inconsciente em suas produções associativas. Se nos referimos ao Discurso do Analista vemos que, ao ocupar o lugar da produção, o Significante-Mestre não se associa a um outro significante, não faz cadeia, operando portanto absolutamente só, ou seja, operando desconectado da seriação ou associação significante. Vamos tentar desenvolver um pouco essa proposta.

No já mencionado capítulo, no qual afirma que o inconsciente é a política, Lacan (1966-1967) diz, com muita clareza, e pela primeira vez, que o Outro é o corpo. Com isso, chegamos à nossa questão inicial, do ser à existência, da palavra ao corpo. Para Laurent (2015), a formulação do *falasser* permite retomar o comentário de Lacan, “o inconsciente é a política”, a partir da inscrição sobre o corpo, a partir de um acontecimento de corpo. Isso se justificaria, inclusive, pelo fato de que, no mesmo momento em que afirma que o inconsciente é a política, Lacan redefine o Outro, e, por conseguinte, o inconsciente, ao propor que o Outro é o corpo. A questão agora é: se o Outro é o corpo, o Um-dividualismo sinalizaria um acontecimento de corpo? Como extrair consequências disso política e clinicamente? Para pensá-lo, Laurent (2015) se serve de uma intervenção feita por Miller (2015) no momento em que ocorreram na França os atentados ao periódico *Charlie Hebdo*.

Para os muçulmanos, é um sacrilégio, uma ofensa, qualquer caricatura ou representação de Maomé. Na medida em que os humoristas do *Charlie Hebdo* desrespeitavam esse preceito, colheram como resposta um

atentado terrorista, atentado que atualizou o debate sobre a questão dos muçulmanos na França, sobre o respeito, a blasfêmia, etc. Nesse contexto, Laurent (2015) destaca a consulta feita por Miller a um muçulmano na qual ele lhe pediu que lhe dissesse a frase que exprimia, o mais próximo possível, do modo mais simples e trivial, sem ideologia, o dado imediato da consciência correlativo ao desprazer carnal, ao acontecimento de corpo, que afeta o muçulmano frente a uma caricatura de Maomé (Miller, 2015).

A pergunta de Miller pode ser traduzida nos termos: em que medida um fato ou acontecimento político toca o *falasser* na sua existência, no seu corpo? Feita a pergunta, ele conclui que não há muçulmano que não seja afetado em seu corpo por isso. Aqui, ultrapassamos a afirmação de que o inconsciente é a política do discurso do Outro e encontramos a possibilidade de pensar o inconsciente associado a um acontecimento de corpo, a uma política do *sinthome*. Deslocamo-nos da dimensão *single* e encontramos a dimensão *unique*, ou seja, uma caricatura de Maomé afeta a existência e o corpo de cada muçulmano de modo absolutamente singular, único. Opera-se aí um deslocamento que leva do campo do Outro, dos ideais, da ideologia, do inconsciente como verdade recalçada, ao *sinthome* como noção que implica a psicanálise naquilo que ela pode ter como ponto de chegada: a produção do mais singular que tem ressonância, que afeta cada corpo em sua existência.

CONCLUSÃO

Levantamos no decorrer deste trabalho a hipótese de que as políticas regidas pela lógica das comunidades agrupadas em termos dos ideais ou dos modos de gozo, i.é., através dos traços identificatórios (por exemplo, movimentos feministas, LGBT, etc.) ou dos modos de gozo (comunidade das anorexias-bulimias, etc.), são políticas do *singleness*, regidas pelo S_1 , mesmo quando o Significante–Mestre (S_1) opera aí como signo de gozo. Por outro lado, em uma política tomada na vertente do *uniqueness*, os traços identificatórios são franqueados e isso dá passagem para um registro e um atravessamento da experiência de modo absolutamente só, singular, único. Nesse caso, um mesmo acontecimento é registrado e assimilado de modo absolutamente singular por cada um. Dizemos, então, de uma política do *sinthome* na qual opera aquilo que o sujeito tem de mais singular.

Assim, os acontecimentos políticos afetam os sujeitos em seus traços de identificação a uma comunidade, seja a pequena comunidade de editores de um jornal, como o Charlie Hebdo, seja a comunidade muçulmana, no entanto esses acontecimentos também os afetam em seus corpos de modo absolutamente singular. Tomados a partir do traço (S_1) que os identifica e os coletiviza ($S_1 \rightarrow S_2$), os sujeitos seriam considerados apenas no contexto político da *singleness*, no entanto eles surgem mais-além dos seus traços identificatórios e mostram-se em suas respostas singulares aos acontecimentos políticos que os afetam. Nessas suas respostas *sinthomáticas* os seus corpos não deixam de estarem implicados.

Dois outros exemplos, mencionados brevemente, nos permitem tornar ainda mais evidente a distinção entre uma política do S_1 e uma política do *sinthome*. Um deles é o do famoso mímico francês, Marcel Marceau, judeu inserido no movimento político da Resistência Francesa: ao considerá-lo apenas como um militante ativo na Resistência Francesa nós o inserimos em uma política do *singleness*, mas ao levarmos em conta o seu talentoso e original trabalho artístico com o seu corpo, seu trabalho como mímico, levamos em conta o seu modo *single* de resistir aos deuses, não tão obscuros, de seu tempo (Marceau, 2018). Um outro exemplo, nós o colhemos do testemunho recente de Florencia Lance, uma jovem argentina que veio a público confessar como concluiu, só muito recentemente, ser filha de um dos aviadores do Exército argentino responsável pelos voos da morte no campo de Maio por ocasião da ditadura argentina. Em uma escrita testemunhal, comovente, ela nos mostra como a descoberta lenta e progressiva dessa verdade histórica lhe permitiu, finalmente, ler as suas náuseas como um sinal, no seu próprio corpo, de algo que circulava no contexto familiar sem ser enunciado. Do mesmo modo, com a descoberta tardia das atividades clandestinas do pai ela conseguiu, finalmente, entender a explicação que lhe dera a mãe, muitos anos antes, por ter se separado dele: ela, mãe, lhe dizia sentir asco pelo cheiro do corpo do pai, não podia tocá-lo, não podia estar com ele (Lance, 2018). Os acontecimentos da ditadura argentina são pensáveis em termos de uma política regida por S_1 , mas o modo absolutamente singular como esse acontecimento político se inscreveu no corpo da mãe e da filha diz de suas singularidades, do modo *sinthomático* como o real lhes afetou os corpos.

Ao serem tomados como acontecimentos políticos, fortemente ideológicos sem dúvida, um atentado terrorista, o holocausto ou a ditadura argentina ultrapassam o seu registro enquanto fatos políticos coletivos e se singularizam em suas inscrições singulares, repercutem no corpo de cada sujeito de modo *unique*. Ao perguntar de que modo o corpo, afetado singularmente pelo acontecimento político, retorna ao campo político as conseqüências de sua afetação, indagamos sobre as implicações políticas que o sujeito escolhe dar ou não àquilo que lhe afetou o corpo. Nos casos mencionados, perguntaríamos de que modo o protesto de um muçulmano frente a uma caricatura de Maomé coloca em discussão a liberdade de imprensa no mundo europeu, de que modo a arte mímica de Marcel Marceau contribuiu para a Resistência Francesa, de que modo o testemunho de Florencia Lance contribui para manter vivo na memória o “holocausto” argentino. Em cada um desses casos, creio ser possível postular que a posição *sinthomática* repercute no campo político na medida em que o sujeito faz laço social a partir daí, e que, sendo assim, ela não é sem conseqüência!

Quando o Outro é o corpo, cada um é afetado na sua existência, quando o Outro é o corpo, e não mais algo simplesmente do campo das ideologias ou das políticas identitárias que reafirmam algo de uma essência, torna-se possível, e necessário, levar em conta respostas as mais singulares possíveis. Em vista disso, cabe à psicanálise ir mais além das políticas pautadas pela *singleness*, cabe à psicanálise colocar e manter em pauta políticas orientadas pelo *sinthoma*, pela *uniqueeness*.

REFERÊNCIAS

- Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Brousse, M.-H. (2003). O inconsciente é a política. *Seminário Internacional*. São Paulo, Escola Brasileira de Psicanálise-SP.
- Esposito, R. (2011). *Immunitas: the protection and negation of life*. Cambridge: Polity Press. (Original publicado em 2002)
- Esposito, R. (2012). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1998)
- Hoepfner, S. G. (trad. e notas). (2016). Nota à edição brasileira. In Nancy, J.-L. [Autor], *A comunidade inoperada*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Lacan, J. (1966-1967). Lição de 10 de maio de 1967. In Lacan, J. [Autor], *O seminário, livro 14: a lógica da fantasia*. Inédito.
- Lacan, J. (1993). *Televisão*. (Antonio Quinet, trad.). Rio de Janeiro: J. Zahar Editor. (Original publicado em 1974)
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967. (Vera Ribeiro, trad.). In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor. (Original publicado em 1967)
- Lance, F. (2018). Soy hija de un aviador de los vuelos de la muerte. Recuperado em 01 mai. 2018 de <www.elcohetelaluna.com>.
- Laurent, É. (2015). “L’inconscient, c’est la politique”, aujourd’hui. *Lacan Quotidien. Publicação Virtual de L’École de la Cause Freudienne*, 518. Recuperado em 01 mai. 2018 de <www.lacanquotidien.fr/>.
- Leguil, C. (2013). Usos lacanianos de la ontología. *Virtualia, Revista digital de La Escuela de la Orientación Lacaniana*, 27, s.p. Recuperado em 01 mai. 2018 de <<http://virtualia.eol.org.ar/>>.
- Marceau, M. (2018) Recuperado em 01 mai. 2018 de <<https://theculturetrip.com/europe/france/paris/articles/marcel-marceau>>.
- Miller, J.-A. (2010). Conferencia a los estudiantes de psicología: modernidad del psicoanálisis. In Miller, J.-A. [Autor], *Conferencias porteñas: tomo 1 – Desde Lacan*. Buenos Aires: Paidós. (Original apresentado em 1989)
- Miller, J.-A. (2011a). Intuições milanesas. *Opção Lacaniana on-line nova série*, 5(2). Recuperado em 30 abr. 2018 de <www.opcaolacanianana.com.br>.

- Miller, J.-A. (2011b). Intuições milanesas II. *Opção Lacaniana online nova série*, 2(6). Recuperado em 28 abr. 2018 de <www.opcaolacanianana.com.br>.
- Miller, J.-A. (2012). Contracapa de *O seminário, livro 19: ...ou pior*. (Vera Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: JZE. (Seminário realizado em 1971-1972)
- Miller, J.-A. (2015). La “Common Decency” de l’Oumma. *Lacan Quotidien, Publicação Virtual da L’École de la Cause Freudienne*, 474. Recuperado em 25 abr. 2018 de <www.lacanquotidien.fr/>.
- Nancy, J.-L. (2004). *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur. (Original publicado em 1986)
- Nancy, J.-L. (2016). *A comunidade inoperada*. (Tradução e notas Hoepfner, S. G.). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Pelbart, P. P. (2008). Elementos para uma cartografia da grupalidade. In Saadi, F., & Garcia, S. (Orgs.), *Próximo ato: questões da teatralidade contemporânea* (p. 33-37). São Paulo: Itaú Cultural.
- Simmel, G. (2014). Freedom and the individual. In Simmel, G. [Autor]. *On individuality and social forms*. London: The University of Chicago Press. (Original publicado em 1957)
- Schuback, M. S. C. (2016). Prefácio. In Nancy, J.-L. [Autor], *A comunidade inoperada*. (Soraya Guimaraes Hoepfner, trad., pp. 13-21). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Yamamoto, E. Y. (2013). A comunidade dos contemporâneos. *Galáxia*, 26, 60-71.

NOTA

¹No texto original em alemão, o termo para o individualismo qualitativo é *Einzigkeit* e para o individualismo numérico é *Einzelheit*. O tradutor para o português se referiu a um individualismo da singularidade (*Einzigkeit*) em oposição a um individualismo da parte, do simplesmente livre (*Einzelheit*). Optamos por manter os termos da tradução para o inglês, *uniqueness* para o individualismo qualitativo, que designa o indivíduo no que ele tem de singular e único, e *singleness* para o individualismo numérico, que designa o sujeito como livre e igual aos outros indivíduos, designando-o, portanto, no que ele tem de comum com os outros. Em português: O indivíduo e a liberdade (2014). In Souza, J., & Berthold, Ö. (Orgs.), *Simmel e a modernidade* (p. 107-115). Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Recebido em: 12/02/2018

Aprovado em: 16/04/2018

ASPECTOS PRELIMINARES PARA UM ESTUDO SOBRE A INIBIÇÃO EM FREUD

Leonardo Câmara*
Regina Herzog**

RESUMO

Neste artigo são propostas diretrizes para se pensar a noção de inibição na teoria freudiana, entendendo-se por inibição a experiência de se ter dificuldade de agir. Para tanto, é realizada uma contextualização histórica do termo inibição no campo científico, seguida da identificação dos diferentes usos que Freud dele faz em sua obra. A partir da formulação de que a inibição é a restrição de uma função do eu e indicação de alguns problemas de tradução do termo, delimita-se seu contorno no interior da trama de conceitos metapsicológicos. Finalmente, são apresentadas duas figuras: a inibição dinâmica e a inibição econômica.

Palavras-chave: inibição; metapsicologia; psicanálise; Freud.

PRELIMINARY ASPECTS FOR A STUDY ON INHIBITION IN FREUD

ABSTRACT

In this article directives are proposed for pondering over the notion of inhibition in Freudian theory, inhibition being understood as the experience of having difficulty to act. For such, it's performed an historical contextualization of the term inhibition in the scientific field, followed by an identification of the different uses that Freud made of it in his works. From the formulation that inhibition is a restriction of the ego's function and the indication of some issues with the translation of the term, its outline is delimited in the interior of

*Psicólogo, doutorando no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ), bolsista da CAPES, membro do grupo de pesquisa Trauma e Catástrofe.

**Psicanalista; Professora associada do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da UFRJ; Bolsista pesquisadora do CNPq; Coordenadora do NEPECC (Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade); Membro do Grupo de Pesquisa Trauma e Catástrofe coordenado por Joel Birman (UFRJ) e Christian Hoffmann (Université Paris-Diderot).

the metapsychological concepts. Finally, two figures are presented: the dynamic inhibition and the economical inhibition.

Keywords: inhibition; metapsychology; psychoanalysis; Freud.

ASPECTS PRÉLIMINAIRES POUR UNE ÉTUDE SUR L'INHIBITION CHEZ FREUD

RÉSUMÉ

Cet article propose des lignes directrices pour réfléchir sur la notion d'inhibition dans la théorie freudienne, comprenant par cette notion l'expérience d'éprouver des difficultés pour agir. On part de la contextualisation historique du terme dans le champ scientifique suivi de l'identification des différentes utilisations dont Freud se sert dans son œuvre. Partant de la formulation de l'inhibition en tant que restriction d'une fonction du moi et de l'indicatif de quelques problèmes de traduction du terme, on délimite ses contours dans l'intérieur du terrain conceptuel de la métapsychologie. Dans cette perspective on va présenter l'inhibition dans une double dimension – dynamique et économique.

Mots clés: inhibition; métapsychologie; psychanalyse; Freud.

Uma das imagens do sujeito contemporâneo que se desenvolveu nos diferentes discursos psicanalíticos atuais e a qual goza de elevada aceitação no meio é aquela atrelada à ideia de “excesso”. Dentre os diferentes sintomas ou fenômenos encontrados na clínica que se ligam a tal ideia, temos aqueles relacionados à ação desmedida e sem mediação do pensamento. Como exemplo podemos citar a atuação, a autoagressividade, a impulsividade e as compulsões, todas elas formas de agir que desafiam o enquadre analítico e que demandam grande esforço por parte do analista. Entretanto, parece não haver espaço nessa imagem para aquilo que talvez seja o outro lado da moeda: a experiência de inibição. O que vem a ser isso? Ora, por inibição entendemos muito simplesmente a dificuldade de agir.

Assim, ao lado do rol de sujeitos que agem sem pensar, sem parar e que gozam sem limites, sustentamos que na clínica contemporânea se encontram também pacientes que têm grande dificuldade em iniciar ou manter uma ação, seja apresentar um trabalho na escola, travar conversa com um estranho, procurar um tratamento, ir para o trabalho, tomar

banho, levantar da cama, comer. Lembremos dos deprimidos e dos fóbicos sociais, dos anoréxicos e dos ansiosos, mas também dos que são diagnosticados com “síndrome de *burnout*” e dos que sofrem ataques de pânico, dos que se entrincheiram em suas casas e que encontraram na internet o único canal de comunicação com o mundo externo.

Apesar da importância em se fazer uma pesquisa sobre esses sujeitos, advertimos, desde já, que neste artigo não propomos trabalhar com a inibição que os mesmos padecem e nem procuraremos indicar o desafio clínico que colocam. Se a dificuldade e mesmo impossibilidade de agir da qual eles sofrem é, ao mesmo tempo, o horizonte que guia este artigo e o motor que o impulsiona, nosso objetivo imediato é mais simples e básico: delimitar alguns aspectos preliminares para o estudo da inibição da ação na teoria freudiana. Para isso, vamos realizar uma contextualização histórica do termo inibição no campo científico e identificar o uso que Freud dele faz em diferentes momentos de sua obra. Em seguida, partindo da formulação de que a inibição é uma restrição da função do eu, vamos delimitar seu contorno com clareza no interior da trama de conceitos metapsicológicos, propondo duas figuras distintas de inibição: a inibição dinâmica e a inibição econômica. Acreditamos que, seguindo esse caminho, seja possível vir a obter e oferecer subsídios para refletir acerca desse fenômeno na clínica e na cultura contemporâneas.

BREVE ARQUIVO HISTÓRICO

Nos países de língua alemã, o substantivo *Hemmung* (inibição) e o verbo *hemmen* (inibir) eram palavras de uso corrente desde o final do século XVIII, possuindo já nesta época conotações psicológicas. Os irmãos Grimm, assim como Schiller e o grande Goethe utilizavam-nos com frequência em suas respectivas obras. Da mesma maneira, a palavra inibição aparece, em algumas lições públicas de Kant, com um sentido psicológico e moral (Smith, 1992). Nas décadas de 1820 e 1830, seu emprego foi consolidado no campo da neurofisiologia, encontrando aí terreno fértil para tornar-se um conceito de considerável valor heurístico. Em 1845, E. F. W. Weber realizaria uma das descobertas mais importantes dessa disciplina: a da inibição vagal (periférica). A introdução do termo

enquanto ferramenta conceitual nas áreas da psicologia e da fisiologia atingiu seu *boom* em outros países europeus apenas na segunda metade do século XIX: na Inglaterra, no final da década de 1850 e, na França, vinte anos depois pelas mãos de Brown-Séquard.

Em linhas gerais, a inibição possuía dois sentidos distintos no âmbito da psicologia e fisiologia (Smith, 1992). O primeiro desses sentidos descrevia a inibição como o entrelaçamento de duas forças, dentre as quais a de maior intensidade regulava ou controlava a outra. Um exemplo desse entendimento se dá pela imagem, frequentemente invocada na época, do homem civilizado inibindo (controlando) seus impulsos primais com a força de sua vontade e razão. Na outra acepção, a inibição se referia à relação competitiva entre duas forças de poderes equivalentes, em um campo de recursos limitados. Esse sentido se tornou particularmente importante para descrever como certos processos psicológicos atingiam o campo perceptivo em detrimento de outros, estabelecendo assim, por exemplo, uma compreensão teórica da atenção.

Seja como for, em ambas as conotações a inibição serviu como uma potente representação de como certos processos são controlados, regulados ou ordenados, possibilitando não apenas a emergência de funções psicológicas complexas como a consciência, mas até mesmo o surgimento e manutenção da vida (Smith, 1992). Vale dizer que, com sua concepção, tornou-se possível manejar mais adequadamente a noção de excitação, tão importante nas disciplinas de fisiologia: ambas, excitação e inibição, formaram um par de opostos, servindo de base para a descrição do modo das estruturas orgânicas (ou psicológicas) funcionarem dentro de um enquadre que pressupunha um jogo dinâmico de forças. Se a excitação desempenhava a apresentação ativa e desorganizada da energia, a inibição representava a forma como a mesma era frenada e regulada.

No campo da psiquiatria clínica descritiva, a palavra adquiriu ainda outro significado: a de “redução patológica das capacidades mentais em geral” (Smith, 1992, p. 176). Autoridades alemãs como Emil Kraepelin e Eugen Bleuler utilizavam amiúde esse termo para descrever, sobretudo, condições depressivas, nas quais se verificavam acentuado comprometimento funcional nas esferas volitiva e do pensamento. Esses prejuízos se

expressavam como sofrimentos ligados à incapacidade do paciente de realizar até mesmo as atividades e processos mentais mais corriqueiros. Nessa acepção, portanto, o uso do termo não se empenhava em explicar mecanismos neurofisiológicos, mas descrever sintomas psiquiátricos que se manifestavam de maneira negativa: quer dizer, manifestações patológicas que denotavam a ausência mesma de uma função que, supunha-se, o sujeito deveria expressar normalmente. Esse uso particular do termo tomou forma definitiva a partir da década de 1920, com os manuais de psiquiatria de Kraepelin e Bleuler (Smith, 1992).

A noção de inibição cresceu e se espalhou ao longo de todo o século XIX. As novas colorações que o termo recebeu graças ao discurso científico possibilitaram que ele fosse retomado ao seio da linguagem popular com novas conotações, infiltrando-se nas áreas da economia, direito, pedagogia, sociologia e tecnologia. Dessa forma, gozando do prestígio estabelecido pelas ciências empíricas, a inibição passou a se oferecer como uma potente metáfora na gramática de certos discursos sociológicos. Com esse termo, a condição do homem civilizado passou a ser compreendida como o triunfo de um intrincado repertório de inibições que o separava de sua ancestralidade primal. A ordem social dependeria da manutenção de tal repertório, que deveria ser assegurado por aparatos jurídicos e inculcado desde a infância através da educação. O domínio de si, um dos imperativos mais prementes do individualismo, requeria a regulação das paixões através de inibições bem constituídas no foro íntimo do sujeito.

Portanto, o homem civilizado, no seio de uma cultura manifestamente dualista, seria aquele que conseguiu dominar suas funções corporais com a disciplina da mente. A razão seria o meio para se atingir esse nível de controle. A eficiência da palavra inibição conforme desenvolvida pela ciência consistiu, nesse sentido, em deslocar a virtude do controle sobre si: não mais uma figura transcendente do domínio piedoso do espírito sobre a tentação da carne, mas um processo imanente do homem enquanto um objeto da natureza como outro qualquer (Smith, 1992). Em outros termos, a responsabilidade do agente sobre sua ação adquiriu uma inteligibilidade elaborada para uma *Zeitgeist* farta de uma cosmovisão teocrática e aberta para uma visão racionalista e, sobretudo, científica do mundo.

ALGUMAS ENTRADAS DA INIBIÇÃO NO DISCURSO FREUDIANO

Evidentemente, Freud, médico neurologista de Viena, entrou em contato e metabolizou discursos que traziam em seu bojo a noção de inibição (Smith, 1992). Como observa Santiago (2005, p. 112), “o uso do termo e do conceito de inibição (*Hemmung*), nos escritos de Sigmund Freud, é contemporâneo ao próprio nascimento do corpo teórico-clínico da psicanálise”. De fato, encontra-se em sua obra o emprego dessa palavra em diferentes contextos, denotando significados igualmente distintos. Na maioria deles, a mesma desempenha um papel corriqueiro, não possuindo relevância conceitual. Contudo, tal condição não é exclusiva: diferentes construções teóricas envolvendo a figura da inibição surgem de maneira fragmentária ao longo do discurso freudiano¹.

Se nos escritos pré-psicanalíticos o termo *inibição* aparece de forma estável, posteriormente seu emprego se torna cada vez mais rarefeito, uma vez que Freud vai se distanciando gradativa e resolutamente da linguagem científica da época. Apesar de não haver evidências explícitas, é provável que a consolidação do conceito de recalque tenha tornado a figura da inibição descartável. A título de ilustração, em “Um caso de cura pelo hipnotismo”, datado de 1893, o que seria posteriormente chamado de “ideia recalçada” aparece aí como “ideia antitética [ou contrastante] inibida” (*gehemmt* *Kontrastvorstellung*) (Freud, 1952/2006a). Com a formalização da tese de defesa, estabelecida no ano seguinte, Freud já usa o termo “recalque” em detrimento de “inibição” e, em seu capítulo teórico de “Estudos sobre a histeria”, este último não é usado sequer uma vez (Freud, 1894/2006c; Breuer, & Freud, 1895/2006).

No ano de 1895, momento de notável florescimento das ideias de Freud referentes a sua teoria das neuroses, a inibição adquire uma posição teórica relevante em um escrito que, no entanto, só foi publicado uma década após sua morte: o Projeto (*Entwurf*) (Freud, 1895/1995). Nesse trabalho, a inibição é entendida como um processo de “ocupação lateral” agenciada pelo eu. Este último não é concebido como uma instância psíquica, mas como múltiplas organizações neuronais cujo rol de operações se estende virtualmente por todos os neurônios mnêmicos. À imagem de um gestor, seu papel se limita a duas funções as quais são levadas a cabo pelo mesmo

processo de inibição: em primeiro lugar, à regulação das intensidades dos processos psíquicos (que a partir daí passam a ser tipificados como primários ou secundários): “se existir um eu, ele tem de *inibir* processos psíquicos primários” (Freud, 1895/1995, p. 37; grifo do original); em segundo lugar, à distinção entre o mundo externo e o interior do aparelho: “a *inibição do eu [...] possibilita um critério de diferenciação entre percepção e recordação*” (Freud, 1895/1995, p. 40; grifos do original).

Entendemos que a inibição, tal como formulada no *Entwurf*, não tem o papel de representar o mecanismo de processos patológicos, mas o funcionamento básico do aparelho psíquico (ou neurônico). O eu nada mais faz que inibir; se ele não desempenha sua função, o aparelho entra em falha catastrófica, uma vez que não consegue mais distinguir representação de percepção. É como se a inibição fosse o instrumento pelo qual o eu busca resistir à tendência do aparelho psíquico de alienar-se em sua própria compulsão à alucinação. Entre todos os usos que Freud fez do termo *inibição*, entendemos que este é o que mais se aproxima de um paradigma neurofisiológico, não possuindo relação direta com a inibição da ação (Câmara, 2015).

A inibição aparece na teoria freudiana também através da figura da *pulsão inibida em sua meta (zielgehemmt Trieb)* (Freud, 1915/2010b, 1921/2011a). Dado que a meta da pulsão sexual é sempre a satisfação, sua inibição implica em um obstáculo (Freud, 1915/2010b). Se, não obstante, o investimento pulsional continua atrelado ao objeto cuja meta se tornou inibida, a manifestação de um desejo puramente sexual em relação a ele se converte em sentimentos afetuosos – sentimentos esses que já não podem mais ser descritos como propriamente sexuais. Por trás da afeição nutrida por um objeto haveria sempre um impulso sexual inconsciente vinculado. A relação amorosa consistiria em um delicado equilíbrio entre a ternura (pulsão inibida em sua meta) e a sensualidade (pulsão “desinibida”). O período de latência é considerado o momento-chave em que tais inibições são impingidas no processo de subjetivação, exigindo que as pulsões puramente sexuais sejam detidas para dar lugar aos sentimentos sociais. Nesse caso, a inibição se torna a moeda de troca por meio da qual a criança preserva sua relação com os pais, uma vez que os impulsos sexuais edípicos a estes últimos dirigidos são vertidos em sentimentos afetuosos.

A noção de pulsão inibida em sua meta não apenas encontra lugar na narrativa sobre os percalços sofridos pela criança no complexo de Édipo ou do sujeito em suas relações amorosas; ela é inserida também na teoria cultural de Freud a partir de “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/2011a). Nesse livro, o autor compreende que a possibilidade de as relações sociais se manterem coesas – e não se dissolverem pela exigência constante da pulsão sexual – se dá pela inibição da meta desta última. Ademais, por ser eminentemente objetual, tal apresentação da pulsão se contrapõe ao narcisismo, que também ameaça a coesão dos laços sociais (Freud, 1921/2011a).

No que se refere ao uso da palavra “inibição” em um sentido estritamente clínico, isto é, como descrição, grosso modo, de um sintoma negativo, ou melhor, de incapacidade de agir, constata-se que Freud a empregou em momentos diversos ao longo de sua obra. Nos “Estudos sobre a histeria” (Breuer, & Freud, 1895/2006), por exemplo, Breuer designa a mudez histérica de Anna O. como uma “inibição da fala” (*Sprachhemmung*), enquanto que Freud denomina uma fobia de Emmy Von. N como “inibição em relação aos trens” (*Eisenbahnhemmung*) (Breuer, & Freud, 1895/2006, p. 114). Lê-se ainda, na mesma obra, o sintoma de abulia como “inibições da vontade” (*Willenshemmnungen*); e em cartas a Fliess, escritas no mesmo período, a descrição de sintomas de inibição na melancolia (Freud, 1950 [1892-1893]/2006b).

Tanto no caso do pequeno Hans quanto no do Homem dos Ratos, ambos publicados cerca de quinze anos depois, Freud continua utilizando o termo *inibição* em um sentido clínico, isto é, para explicitar experiências de incapacidade sofridas por ambos os pacientes. O pequeno Hans sente-se impossibilitado de sair de sua casa por medo de se defrontar com cavalos; nesse caso, a inibição encabeça a fobia, sendo sua principal reação frente à angústia (Freud, 1909/2006d). No caso do Homem dos Ratos, por sua vez, a experiência de inibição é intimamente articulada ao sintoma de dúvida (Freud, 1909/2006e). A partir desse caso clínico, estabelece-se um nexos íntimo – ainda que não exclusivo – entre inibição e neurose obsessiva (Câmara, & Herzog, 2015). Nexos este que será explorado de alguma forma em “Totem e tabu” (1912-1913/2006f) e, mais tarde e de maneira menos explícita, em “Inibição, sintoma e angústia” (Freud, 1926/2014).

O último texto citado não apenas traz a inibição em seu título, como também encerra uma tentativa de Freud em trabalhá-la conceitualmente. Ora, segundo a definição psicanalítica de sintoma, não faz sentido a distinção entre sintomas positivos e negativos: tal classificação não teria outra função senão a de descrever fenômenos clínicos. Não obstante, Freud (1926/2014) afirma que a inibição pode ser entendida como uma noção metapsicológica. Isso significa dizer que ela não se confunde com o conceito de sintoma e, ao mesmo tempo, que não se reduz – e muito menos se adéqua – à categoria descritiva dos sintomas negativos.

Ao comparar a inibição com o sintoma, distingui-la do recalque e entender que possui um mecanismo metapsicológico autônomo na trama de conceitos metapsicológicos, Freud estabelece duas consequências de peso para o estudo da inibição (Câmara, 2015). Em primeiro lugar, ela não se inspira em uma acepção neurofisiológica, como foi o caso do conceito de inibição enquanto ocupação neuronal lateral no *Entwurf* (Freud, 1895/1995). Ela se baseia, sim, no uso da palavra em um sentido descritivo, tal como consolidado por Kraepelin e Bleuler na mesma época (década de 1920). Neste caso, a inibição é empregada no sentido de designar uma limitação na capacidade funcional do sujeito (Freud, 1926/2014), e não para elaborar um constructo teórico sobre o funcionamento do aparelho psíquico. Em segundo lugar, este sentido de inibição – enquanto um termo clínico-descritivo – é legitimado como matriz da noção metapsicológica de inibição. Portanto, se a inibição atrelada a um sentido fisiológico foi dispensada em detrimento do conceito de recalque, em uma acepção descritiva, fenomenológica, clínica, foi eleita para se tornar a base a partir da qual a noção de inibição deve ser construída.

DEFINIÇÃO E DIFICULDADES DE TRADUÇÃO

No capítulo inicial de “Inibição, sintoma e angústia”, devotado integralmente ao tema da inibição, Freud descreve esta última a partir de uma fórmula simples: a inibição consiste na limitação (*Einschränkung*) de uma função do eu exercida por essa mesma instância, podendo ser motivada por duas situações: para prevenir um evento psíquico (conflito com as outras instâncias, instauração de um novo recalqueamento,

desencadeamento de angústia) ou em consequência da redução maciça de energia disponível no eu (Freud, 1926/2014). Apesar de, ao estabelecer essa formulação, a finalidade de Freud fosse esclarecer em definitivo a noção, o resultado não parece ter tido sucesso. Isto ocorre, em parte, pelo fato de o autor não tê-la desenvolvido nem no decurso do texto e nem no restante de sua obra.

Não obstante, podemos decompor a definição de inibição em cinco elementos: (1) o *agente* da inibição, isto é, aquele ou aquilo que o exerce, é o eu; (2) o *objeto* sobre o qual a inibição incide também é o eu – mais precisamente, as denominadas “funções do eu”; (3) o *efeito* causado pela inibição trata-se de uma limitação funcional, podendo ser descrito também como restrição, abandono, suspensão, impedimento, embargo etc.; (4) o *motivo* para o surgimento da inibição pode ser relacionado seja (4.1) à prevenção de algum evento psíquico, seja (4.2) ao esvaziamento de energia disponível no eu.

A validade de uma investigação metapsicológica exige a descrição do processo psíquico em questão a partir de três dimensões: a tópica, que se refere aos lugares psíquicos envolvidos; a dinâmica, que se relaciona aos conflitos em pauta; e a econômica, que concerne às intensidades de energia (Birman, 2003). Seguindo esse enquadre metodológico, as diretrizes de análise que propomos para o estudo da inibição são as seguintes: (1) pensar, a partir da perspectiva *tópica*, que a inibição é um processo circunscrito integralmente aos limites do eu; (2) no registro *dinâmico*, apontar como a inibição se relaciona à situação de prevenção de um evento psíquico por parte desta mesma instância; (3) indicar, na dimensão *econômica*, como a inibição é exercida devido a um empobrecimento de energia disponível no eu.

Exposta a definição de inibição, precisamos nos inclinar agora sobre uma dificuldade particularmente importante concernente ao uso desse termo, principalmente no texto “Inibição, sintoma e angústia”. Referimo-nos à dificuldade de tradução, a qual, a nosso ver, é inevitável. A leitura dessa obra não pode deixar de confundir o leitor, ainda mais quando este observa com atenção as utilizações que Freud faz do termo *inibição*. Conforme visto acima, a tópica da inibição se restringe ao território do eu; contudo, há importantes passagens do livro nas quais o autor descreve

processos defensivos em que o eu, ao emitir um sinal de angústia, promove a *inibição* de correntes excitatórias do isso (Freud, 1926/2014). A menos que Freud desconsiderasse a conceptualização proposta no capítulo inicial ou, ainda mais inverossímil, que ele não tivesse tido cuidado com o uso das palavras, alguma coisa deve estar fora do lugar.

Com efeito, esta última hipótese é confirmada ao se comparar o texto original com algumas de suas traduções² (Câmara, 2015). Constatase que realmente Freud teve o cuidado de empregar termos diferentes para descrever processos diferentes; no entanto, foram todos traduzidos pela palavra *inibição*. Mais precisamente, verifica-se ao longo do texto três conjuntos de palavras que, não obstante terem sido traduzidas pelo termo *inibição*, se referem a contextos distintos, possuindo sentidos diferentes. Vejamos.

1) O substantivo *Hemmung* (*inibição*) é empregado para nomear o presente objeto de pesquisa, isto é, o “conceito” de *inibição* enquanto restrição de uma função do eu (Câmara, 2015). É assim que no sétimo capítulo, por exemplo, Freud (1926/1955) escreve: “Der kleine Hans legt seinem Ich also eine Einschränkung auf, er produziert die *Hemmung* nicht auszugehen, um nicht mit Pferden zusammenzutreffen” (p. 156, grifo nosso). Na tradução de Paulo César de Souza (responsável pela versão que utilizamos neste e nos próximos itens), a frase foi vertida para: “o pequeno Hans impõe a seu Eu uma restrição, produz a *inibição* de sair, para não encontrar cavalos” (Freud, 1926/2014, p. 65, grifo nosso). Percebe-se que, aqui, *inibição* refere-se a uma dificuldade de executar determinada ação.

2) O substantivo *Inhibition* (*inibição*), o verbo *inhibieren* (*inibir*) e o adjetivo *inhibiert* (*inibido*) são empregados para descrever a maneira como o eu prejudica um processo excitatório que se encontra no isso por meio do recalque. Neste caso, a palavra não se refere ao conceito de *inibição* (*Hemmung*), uma vez que sua atuação não está limitada ao território egoico, mas ao mecanismo de funcionamento do recalque. Sabe-se que tal mecanismo foi profundamente reformulado em *Inibição, sintoma e angústia*: neste trabalho, a relação entre recalque e intensidade foi privilegiada, deixando em segundo plano sua relação com a representação (Câmara, 2015). A raiz de seu mecanismo não consiste mais em tornar inconsciente uma ideia, mas promover a *inibição* (*Inhibition*) da moção pulsional contando, para isso, com a regulação operada pelo princípio

do prazer (Freud, 1926/2014). Assim, *Inhibition* possui uma conotação energética. Seu sentido é de um processo que se opõe a uma excitação, não podendo ser confundido como uma limitação de uma função do eu (*Hemmung*).

Tomando como exemplo o uso do verbo *inhibieren*, Freud (1926/1955) diz: “Wir hoffen, den Sachverhalt zu klären, wenn wir die bestimmte Aussage machen, der im Es beabsichtigte Erregungsablauf komme infolge der Verdrängung überhaupt nicht zustande, es gelinge dem Ich, ihn zu *inhibieren* oder abzulenken” (p. 118-119, grifo nosso). Traduzida, a frase fica: “Esperamos esclarecer a questão afirmando especificamente que, devido à repressão, o pretendido desenvolvimento excitatório no interior do Id não se realiza, o Eu consegue *inibi-lo* ou desviá-lo” (Freud, 1926/2014, p. 20, grifo nosso).

Para mostrar a regularidade com a qual Freud decide utilizar esse termo, apresentaremos outro trecho, agora com o termo em sua forma substantiva (*Inhibition*): “Wir unterscheiden hier wiederum mit gutem Grund die beiden Fälle, daß sich im Es etwas ereignet, was eine der Gefahrsituationen fürs Ich aktiviert und es somit bewegt, zur *Inhibition* das Angstsignal zu geben...” (Freud, 1926/1955, p. 171, grifo nosso). Vertida para o português, a frase ficou: “Nisso temos boas razões para novamente distinguir entre dois casos: aquele em que algo sucede no Id que ativa uma das situações de perigo para o Eu, assim levando-o a dar o sinal de angústia para que haja a *inibição*...” (Freud, 1926/2014, p. 83, grifo nosso).

3) Por fim, o termo *gehemmt* (inibido), que pode ser tanto um verbo quanto um adjetivo, é empregado de forma pouco precisa. Em uma situação, por exemplo, aparece como adjetivo, referindo-se à condição enfraquecida do substituto da moção pulsional prejudicada pelo recalçamento (capítulo 2). Em outro contexto, na forma de verbo, é relacionado à etiologia de um sintoma motor histérico e a uma ação que não se realizou: “die motorische Lähmung ist die Abwehr einer Aktion, die in jener Situation hätte ausgeführt werden sollen, aber *gehemmt* wurde...” (Freud, 1926/1955, p. 141, grifo nosso). Quer dizer, “a paralisia motora é a defesa contra uma ação que deveria ter sido executada naquela situação, mas foi *inibida*” (Freud, 1926/2014, p. 47, grifo nosso). Portanto, *gehemmt* é usado de forma genérica, podendo expressar tanto a inibição de uma ação quanto de uma porção do isso.

NOTAS SOBRE A TÓPICA DA INIBIÇÃO

A definição de inibição enquanto restrição de uma função do eu desencadeada por essa mesma instância põe em relevo um aspecto decisivo: o eu inibe o próprio eu. Isto se torna claro no momento em que Freud procura distinguir inibição de sintoma. Utilizando como referência a inibição, ele declara: “o sintoma já não pode ser descrito como um processo que ocorre dentro do Eu ou que age sobre ele” (Freud, 1926/2014, p. 19). Deve-se deixar claro que nesse caso não está em consideração uma parte diferenciada do eu – como o ideal do eu ou supereu – que, gozando de uma identidade estrutural distinta, se verga e debruça sobre o restante do eu (Freud, 1914/2010a; 1926/2014). O que ocorre é que o eu inibidor e o eu inibido partilham da mesma organização, isto é, são a mesma instância psíquica.

A partir da segunda tópica é possível imaginar uma tal configuração – isto é, de um eu capaz de se dividir, tornando-se agente e paciente no mesmo processo –, uma vez que inaugura-se nessa virada teórica o paradigma do “eu-físsil”. De acordo com Assoun (1996, p. 272), tal paradigma atesta “a possibilidade, baseado nos fenômenos clínicos precisos, de uma (des) articulação do Eu”. Um esboço inicial dessa ideia surge com a questão do duplo em *Das Unheimliche* e atinge seu zênite no conceito de clivagem do eu (*Ichspaltung*) (Assoun, 1996; Freud, 1919/2010c; 1940 [1938]/2006h). Se a psicose e as perversões sexuais (principalmente o fetichismo) são os principais materiais clínicos em que Freud se inspira para realizar essas observações, posteriormente ele considera que tais processos podem ser ainda mais frequentes. Não à toa, em uma de suas novas conferências, “A dissecação da personalidade psíquica”, ele ensina: “o Eu é divisível, ele se divide durante várias de suas funções, ao menos provisoriamente. Suas partes podem unir-se novamente depois” (Freud, 1933/2011c, p. 194).

No processo de inibição, o eu isola determinada função do restante de suas atividades e suspende a capacidade de executá-la. Pode ser como medida de defesa, caso o eu se defronte com um evento que ameace a reatualização de um conflito ou a manutenção de um recalçamento ou o surgimento de angústia; ou, ainda, como medida de emergência, na situação em que há um súbito e maciço esvaziamento de energia disponível no eu, por consequência

de acontecimentos excepcionais, como o trauma (Câmara, 2015; Câmara, & Herzog, 2017). Tomando como exemplo um quadro banal de fobia: quando o sujeito sente angústia ante uma situação de perigo, a função do eu cuja execução poderia aproximá-lo desta situação é embargada de seu controle para que a mesma não seja levada a cabo. Tão logo o eu se afasta da potencial experiência de angústia, a atividade que fora inibida passa a ter sua capacidade de operação retomada, sendo reintegrada ao conjunto de funções que o eu tem a sua disposição. Em quadros melancólicos, por sua vez, a extensão de funções que são desagregadas, e assim limitadas em seu rendimento, é de uma proporção quase generalizada.

Ainda no que concerne à configuração tópico-dinâmica da inibição, cabe salientar que o eu não se reconhece como autor da inibição apesar de sê-lo, sentindo-a antes como uma coerção imposta a ele próprio, e da qual não consegue se desvencilhar senão levando-a a cabo. Em outras palavras, ela é sentida como uma *coerção*, isto é, como algo que o sujeito se sente impelido a fazer – ou melhor, a não fazer –, muitas vezes contra a sua vontade. Nesses termos, por que se afirma que o eu é o agente da inibição, se ele não se percebe dessa forma? A resposta é que uma leitura que alinhe estreitamente o eu a processos conscientes ou voluntários é equivocada: a parcela majoritária do eu é inconsciente no sentido dinâmico do termo. Ou seja, nele ocorrem operações que não são experimentadas como conscientes.

Em tal contexto Assoun (1998, p. 1309) afirma que a inibição “coloca o problema dos limites do domínio do qual o eu é depositário”. Tomemos como ilustração a fobia do menino Hans. Testemunhamos como essa criança, apesar do hábito de ir ao parque municipal de Viena e do prazer de visitar o palácio de Schönbrunn, é acometida por uma inibição que restringe sua liberdade de ir a esses lugares. Mesmo acompanhado da babá ou da mãe, mesmo munido dos comentários encorajadores do pai de que os cavalos não são perigosos – enfim, mesmo gostando de passear e querendo fazê-lo, o menino é tomado por um embaraço que o impede de ultrapassar a soleira da porta de sua casa (Freud, 1909/2006d). Em outras palavras, sua inibição de sair à rua possui um caráter incoercível e alheio a sua vontade, não sendo manejável sequer diante de argumentos racionais que possam contrapô-la.

OS DOIS MECANISMOS DE INIBIÇÃO

No primeiro capítulo de “Inibição, sintoma e angústia”, Freud (1926/2014) descreve duas “tendências gerais” nas quais o eu é limitado no seu desempenho – isto é, dois mecanismos distintos de inibição. Em grande parte da literatura relacionada ao tema, costuma-se utilizar as expressões *inibição específica* e *inibição geral* (ou *generalizada*) para designar cada um dos mecanismos citados. Claro está que o uso desses termos é correto, vez que expressam uma característica que efetivamente justifica a discriminação entre os dois tipos; e compreensível, uma vez que eles são encontrados no próprio corpo do texto *Inibição, sintoma e angústia*. Baseando-se na conotação que as palavras escolhidas sugerem, o critério que distinguiria a inibição específica da inibição generalizada estaria relacionado à extensão do território do eu afetado pelo processo. Assim, a primeira teria sua margem de ação restringida a uma única função do eu, enquanto que a segunda afetaria uma constelação mais ampla de funções.

Os exemplos evocados por Freud (1926/2014) para ilustrar ambos os tipos de inibição corroboram a escolha dos termos estabelecidos por essa tipologia. No que se refere à inibição específica, ele traz a vinheta de um paciente que se encontra impedido de escrever. Nesse caso, a escrita é a única limitação funcional que entra em consideração. No tocante à inibição generalizada, Freud revela o quadro de um sujeito obsessivo que, ao adentrar em episódios de intenso esgotamento afetivo provocados por explosões de raiva, torna-se imobilizado em diversos aspectos de sua vida. Nessa situação, não é apenas uma, mas múltiplas funções do eu que passam a ser impedidas de se realizarem.

Como se pode observar, a nomenclatura é justificável e estabelece um critério que baliza a distinção entre os dois tipos. Contudo, ela é demasiado descritiva, situação que se complica dado que essa temática obteve pouco delineamento metapsicológico no discurso freudiano (Câmara, 2015). Por conta disso, a perspectiva na qual essa classificação se baseia não oferece material de apoio ou pontos de abertura para o desenvolvimento de uma investigação mais aprofundada sobre o que seja inibição. E, o que dá no mesmo, não permite uma contextualização mais rigorosa da figura da inibição em relação a outros conceitos e noções da grade teórica.

Em alternativa à nomenclatura apresentada, propusemos o uso de outras expressões para designar os dois mecanismos distintos de inibição, buscando inseri-los em uma leitura rigorosamente metapsicológica (Câmara, 2015). Segundo essa perspectiva, as duas tendências pelas quais o eu inibe uma função são determinadas ou por uma razão dinâmica ou por uma razão econômica. O motivo pelo qual se baseia diretamente a primeira delas, a *inibição dinâmica*, é a evitação do desenvolvimento de certos processos que podem ameaçar o equilíbrio do eu na sua relação com as outras instâncias e o mundo externo: o surgimento de angústia, a reatualização de um conflito psíquico, a exigência de um novo ato de recalçamento. No que se refere à segunda delas, a *inibição econômica*, sua motivação é determinada por um desequilíbrio de energia no interior do aparelho psíquico, resultando em uma necessidade de mobilização dos recursos disponíveis. Nas palavras de Freud, esta última forma de inibição ocorre “devido ao empobrecimento de energia (*Energieverarmung*)” disponível ao eu para o exercício de suas funções (Freud, 1926/2014, p. 19).

A classificação proposta pode ser aplicada aos mesmos exemplos utilizados para ilustrar a tipologia anterior. Começando pela inibição dinâmica, o ato de escrever adquiriu uma significação sexual. Nesse caso, seu exercício porta o perigo de iniciar um conflito intrapsíquico entre o eu e o isso. Como forma de preveni-lo, o eu inibe a função de escrever. Em relação à segunda forma de inibição, a manutenção das formações reativas erigidas contra a explosão de ódio do paciente obsessivo exige um dispêndio de energia súbito e maciço. O eu inibe um conjunto de funções para que a energia por elas utilizada seja remanejada com urgência para o funcionamento efetivo das citadas formações defensivas.

Note-se que o critério que distingue os tipos de inibição não é mais fundamentado em sua margem de ação, mas no motivo que os desencadeia. A consequência é que essa classificação promove a abertura de outras perspectivas, agora metapsicológicas, sobre a inibição, afastando-a de uma visada meramente descritiva. Ou seja, nesse contexto, a inibição passa a adquirir identidade de noção ao lado de outras noções e conceitos já estabelecidos, ao mesmo tempo que possibilita outros modos de escuta sobre o fenômeno e oferece mais subsídios para se pensar a experiência de sentir-se incapaz de agir na clínica e cultura contemporâneas.

REFERÊNCIAS

- Assoun, P.-L. (1996). *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Assoun, P.-L. (1998). Inhibition (verbeta). In Auroux, S. (org.) *Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques*, v. 1. Paris: Presses Universitaires de France.
- Câmara, L. (2015). *Um estudo metapsicológico sobre a inibição*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Câmara, L., & Herzog, R. (2015). A dúvida na neurose obsessiva. *Cadernos de Psicanálise do CPRJ*, 32(37), 159-173.
- Câmara, L., & Herzog, R. (2017). Trauma e inibição. Artigo sob avaliação.
- Birman, J. (2003). *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Breuer, J., & Freud, S. (2006). Estudos sobre histeria. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 2. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1895)
- Freud, S. (1952). Ein Fall von hypnotischer Heilung. In Freud, S. [Autor], *Gesammelte werke*. (Band 1). London: Imago. (Original publicado em 1892-1893)
- Freud, S. (1955). Hemmung, Symptom und Angst. In Freud, S. [Autor], *Gesammelte werke*. (Band 14). London: Imago. (Original publicado em 1926)
- Freud, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 20. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1926)
- Freud, S. (1993). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris: Presses Universitaires de France. (Original publicado em 1926)
- Freud, S. (1995). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (2006a). Um caso de cura pelo hipnotismo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1892-1893)

- Freud, S. (2006b). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. III. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1950 [1892-1893])
- Freud, S. (2006c). As neuropsicoses de defesa. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. III. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1894)
- Freud, S. (2006d). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. X. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1909)
- Freud, S. (2006e). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1909)
- Freud, S. (2006f). Totem e tabu. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1912-1913)
- Freud, S. (2006g). Inibições, sintomas e ansiedade. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 20. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1926)
- Freud, S. (2006h). A divisão do ego no processo de defesa. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1940 [1938])
- Freud, S. (2010a). Introdução ao narcisismo. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (2010b). Os instintos e seus destinos. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2010c). O inquietante. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 14. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (2011a). Psicologia das massas e análise do Eu. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 15. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1921)

- Freud, S. (2011b). O Eu e o Id. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 16. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (2011c). Novas conferências introdutórias, 31: a dissecação da personalidade psíquica. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1933)
- Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 17. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1926)
- Ribas, D. (1996). La levée de l'inhibition. *Revue française de psychanalyse*, 60(4), 983-996.
- Santiago, A. L. (2005). *A inibição intelectual na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Smith, R. (1992). *Inhibition: history and meaning in the sciences of mind and brain*. Los Angeles: University of California Press.

NOTAS

¹Não apresentaremos todas as situações em que o termo aparece nos textos de Freud. Para uma lista mais completa, vide Ribas, 1996.

²Traduções consultadas: Freud, 1976; 1993; 2006g; 2014. Na tradução francesa (Freud, 1993), os editores acrescentam um asterisco quando o termo aparece como *Inhibition* ao invés de *Hemmung*. A propósito dessa distinção, conferir a sequência de nossa argumentação.

Recebido em: 09/08/2017

Aprovado em: 19/03/2018

A ESCUTA PSICANALÍTICA DE ADOLESCENTES EM CONFLITO COM A LEI: QUE ÉTICA PODE SUSTENTAR ESTA INTERVENÇÃO?

*Rose Gurski**
*Stéphanie Strzykalski***

RESUMO

O presente estudo partiu de uma pesquisa-extensão com jovens que se encontram em regime de Internação Provisória (IP), suspeitos de terem cometido atos considerados infracionais. Através do dispositivo que temos chamado de *Rodas de R.A.P.*, oferecemos um espaço de fala e de escuta a esse grupo de adolescentes que aguardava, em uma Instituição Socioeducativa, a deliberação de uma sentença – uma medida socioeducativa de meio aberto, de restrição ou de privação de liberdade – ou mesmo de seu desligamento. Escolhemos a denominada IP por esta ser a porta de entrada da Instituição e por considerarmos esse momento inicial como um tempo de muita angústia, quando se faz necessária uma escuta mais atenta aos meninos que se envolvem em situações de conflito com a lei. Nessa experiência, ao debruçarmo-nos sobre o tema da ética passível de sustentar a intervenção do pesquisador-psicanalista na socioeducação, pretendemos problematizar a discussão metodológica acerca da construção de dispositivos de escuta no âmbito das Políticas Públicas infanto-juvenis, especialmente no que se refere às políticas de socioeducação.

Palavras-chave: psicanálise; ética; adolescência; socioeducação; rap.

*Psicanalista, membro da APPOA. Prof^ª. do Departamento de Psicanálise e Psicopatologia (UFRGS) e orientadora no Programa de Pós-graduação de Psicanálise: clínica e cultura (UFRGS). Membro da Rede Internacional de Infância e Adolescência (INFEIES). Co-coord. do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (NUPPEC). Pesquisadora colaboradora do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (USP). Autora do livro *Três Ensaio sobre Juventude e Violência* (Escuta, 2012).

**Psicóloga formada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestranda do Programa de Pós-graduação de Psicanálise: clínica e cultura (UFRGS). Pesquisadora vinculada ao eixo Psicanálise, Educação, Adolescência e Socioeducação do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (NUPPEC/UFRGS).

THE PSYCHOANALYTIC LISTENING OF ADOLESCENTS IN CONFLICT WITH THE LAW: WHAT KIND OF ETHIC CAN SUSTAIN THIS INTERVENTION?

ABSTRACT

The present study was based on a research-extension with adolescents who are in a Provisional Internment (IP) regime, suspected of having committed acts considered to be against the law. Through the device we have named R.A.P. Circles, we offer a space for talking and listening to this group of adolescents who were waiting in a socioeducation institution for a sentence – socioeducational measure of open way, of restriction or deprivation of liberty – or even of its termination. We chose the so-called IP for this to be the institution's kind of input door and because we consider this initial moment as a time of great distress, when it becomes necessary to listen more attentively to the adolescents who are involved in situations of conflict with the law. In this experience, as we look at the ethical issue that can sustain the intervention of the psychoanalyst-researcher in the socioeducation system, we intend to problematize a methodological discussion about the construction of listening devices within the framework of the Public Policies for children and youth, especially with regard to socio-educational policies.

Keywords: psychoanalysis; ethic; adolescence; socioeducation; rap.

ÉCOUTE PSYCHANALYTIQUE DES ADOLESCENTS EN CONFLIT AVEC LA LOI: QUELLE ÉTHIQUE PEUT SOUTENIR CETTE INTERVENTION?

RÉSUMÉ

La présente étude a été basée sur un projet de recherche et extension avec des jeunes qui sont dans un régime d'internat provisoire (IP), soupçonnés d'avoir commis des actes considérés des infractions. À travers l'outil, que nous convenons d'appeler RAP, nous offrons un espace pour faire parler et faire écouter ce groupe d'adolescents qui attendent dans une institution socio-éducative une décision juridique – une mesure socio-éducative de moyens ouverts, de restriction ou de privation de liberté – ou même de son retrait. Nous avons choisi la condition IP parce qu'elle est la porte d'entrée de l'institution et parce que nous considérons ce moment initial une période de grande angoisse, moment où il faut faire écouter très attentivement les enfants impliqués dans des situations de conflit avec la loi. Dans cette expérience, lorsque nous examinons le choix de l'éthique qui peut soutenir l'intervention du psychanalyste-chercheur dans la socio-éducation, nous avons l'intention de problématiser la discussion méthodologique axée sur la construction d'appareils d'écoute dans le cadre des politiques publiques d'enfance et de

jeunesse, notamment en ce qui concerne aux politiques socio-éducatives.

Mots clés: psychanalyse; éthique; l'adolescence; socio-éducation; rap.

Vivemos um tempo em que o espaço para *ser e desejar ser* configura-se exíguo. A própria vida, vista em seu caráter contemplativo, cede espaço, progressivamente, ao mundo do consumo em que a incessante produção do Desejo faz escapar o tempo necessário à constituição do sujeito em uma perspectiva criativa e lúdica. Um dos efeitos dessas variáveis pode levar à produção da violência e de suas ressonâncias sintomáticas na cultura, sendo a angústia e a falta de sentido exemplos desse quadro. Dentre as marcas que revelam as nuances do mal-estar contemporâneo forjado em meio a essas variáveis, situamos os inúmeros casos envolvendo o protagonismo juvenil em atos infracionais com ou sem uso de violência.

Nesse âmbito, tem nos inquietado a via da criminalização como, muitas vezes, a única chave-de-leitura desses atos, deixando pouco – ou nenhum – espaço para vislumbrar outras reflexões possíveis acerca dessas manifestações. No Brasil, em tempos de calorosas discussões sobre o tema da redução da maioridade penal de 18 para 16 anos, vemos uma tendência ao aumento do tempo de cumprimento de medida socioeducativa (Rocha, 2013), bem como do discurso estritamente punitivo e conservador. Isso é algo bastante alarmante se considerarmos que tal discurso nos exige de uma reflexão mais complexa e, portanto, compatível com as mais diversas nuances que caracterizam a adolescência e suas relações com a lei.

Em meio a esse cenário, torna-se necessário lançarmos caminhos plurais a fim de que se produzam condições de reflexão sobre as variáveis do panorama contemporâneo que envolvem adolescentes e jovens. Isso também porque o referido discurso, além de reducionista, parece produzir efeitos no que se refere à construção de Políticas Públicas, especialmente aquelas que se situam no âmbito da saúde mental infanto-juvenil. Nesse sentido, importa observar que não encontramos muitos espaços e ações que operem na via de escutar o que pode estar cifrado acerca da posição do sujeito e do laço social nos episódios de transgressão ensejados pelos jovens, particularmente por aqueles em situação de vulnerabilidade social.

Um dos modos através dos quais temos tentado alargar a compreensão do sofrimento juvenil contemporâneo é pela via do oferecimento

de espaços de fala e de escuta a adolescentes vinculados ao sistema socioeducativo da cidade¹. O presente estudo partiu de uma dessas intervenções, mais especificamente de uma pesquisa-extensão com jovens em regime de Internação Provisória².

Ao investigarmos, sobretudo, que ética pode sustentar a intervenção do psicanalista-pesquisador na socioeducação, pretendemos oferecer algumas problematizações à discussão metodológica acerca da construção de dispositivos de escuta no âmbito das Políticas Públicas infanto-juvenis.

AS RODAS DE R.A.P. (RITMOS, ADOLESCÊNCIA E POESIA)

Ao identificarmos uma demanda singular no grande interesse dos jovens pelo *rap*, passamos a oferecer a eles um dispositivo chamado de *Rodas de R.A.P.* (Ritmos, Adolescência e Poesia)³. Temos apostado que, através da palavra compartilhada entre os meninos e os bolsistas-pesquisadores que participavam das *Rodas* – graduandos que integram o grupo de pesquisa e que, sob supervisão, realizaram o trabalho de campo junto aos adolescentes –, é possível experimentar a criação de novos meios de enunciação de si que não apenas àquele restrito à dimensão do ato infracional. Assim, acolhendo e problematizando as discussões que iam surgindo do encontro entre os jovens e as músicas, percebemos que tal materialidade funcionava tanto como um potente catalisador de questões, como também ofertando aos adolescentes uma outra temporalidade, baseada no ritmo distendido da arte e da poesia, que faz um contraponto à experiência que eles vivenciam na “rua” (fora da instituição socioeducativa), isto é, de que “não dá tempo de parar e pensar, é matar ou morrer”⁴.

Importa dizer que as *Rodas de R.A.P.* foram construídas desde o enlace entre a metodologia psicanalítica – inspirando-nos, especialmente, nas noções de transferência (Freud, 1912a/2010), atenção flutuante (Freud, 1912b/2010) e no tempo do *a posteriori* (Freud, 1895/1990) – e os efeitos ético-metodológicos recolhidos do estudo sobre o tema da Experiência em Walter Benjamin (1933/1994).

Benjamin é um filósofo, ensaísta e pensador alemão que nos acompanha há bastante tempo na pesquisa (Gurski, 2008, 2012, 2014;

Gurski, & Strzykalski, no prelo) e que, além de fornecer-nos elementos de reflexão para problematizar a fisiologia do laço social atual através dos textos sobre o esvaziamento da dimensão da experiência, também tem se mostrado muito potente para pensarmos em modos de intervenção possíveis no campo das políticas de saúde mental infanto-juvenil.

Essa é uma maneira que temos encontrado de ampliar o espectro da escuta dos sujeitos em situação de vulnerabilidade, tendo em vista que é preciso reinventar a teoria a fim de promover outros diálogos e tensionamentos com as novas exigências da experiência analítica contemporânea em cenários que nos demandam um alargamento de suas bordas, como parece ser o caso das unidades de execução de medidas socioeducativas. Nesse diapasão, relembramos o que já nos alertava Lacan (1953/1998, p. 321) – “deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”.

Ainda acerca dos aspectos metodológicos, o material de registro foi baseado, principalmente, por aquilo que temos nomeado de diários de experiência (Gurski, 2017; Gurski, & Strzykalski, no prelo). Esse é um dispositivo inspirado no movimento da associação livre, em que as vivências, experiências e reflexões dos bolsistas-pesquisadores que participaram das *Rodas* encontram um segundo tempo de elaboração em relação às atividades com os adolescentes. Tomamos três fontes para a formulação desse instrumento teórico-metodológico: as anotações e comentários breves de Walter Benjamin, guiados por “seu olhar fragmentário, não por renunciar à totalidade, mas por procurá-la nos detalhes quase invisíveis” (Sarlo, 2013, p. 35); nos diários de campo, dispositivo advindo dos estudos antropológicos e da etnografia; e, por fim, nas notas breves, que Freud (2004) dedicou-se a escrever em seus últimos anos de vida, sendo possível encontrar o esboço de grandes conceitos da teoria psicanalítica ao lado de notícias cotidianas aleatórias.

Importa dizer que o operador conceitual utilizado para análise dos diários de experiência, bem como no que concerne ao trato com a teoria, foi a leitura-escuta, ou seja, uma leitura dirigida pela escuta e atenção flutuante dos textos reunidos com a finalidade de construir um ensaio acerca da temática abordada (Caon, 1994; Iribarry, 2003).

Amiúde, a partir dessa experiência com adolescentes em contextos socioeducativos, encontramos-nos frente a sujeitos com narrativas de vida bastante áridas e com significações de si marcadamente cristalizadas. Certa vez, ao final de uma das *Rodas*, Tiago⁵ ia em direção à grossa porta de ferro da pequena sala em que estávamos para voltar ao seu dormitório, quando, de súbito, virou para um dos pesquisadores em tom chistoso e disparou: “é, Dona... Deus cria e ‘nóis’ mata”. Outros recortes discursivos inquietantes, revelando, talvez, um certo descompasso entre o real excessivo de suas vidas e os recursos simbólicos que possuem, aparecem sob a forma de dualismos. Seguidamente, os adolescentes diziam que seguir na dita “vida do crime”⁶ havia apenas dois desfechos possíveis, “a prisão ou a morte”. Além disso, outro par muito presente era aquele que expressava “não dá pra parar e pensar... é matar ou morrer”, referindo-se especialmente à lógica pautada pelo tráfico de drogas.

Em outra ocasião, Breno contou-nos que seu irmão, ao tentar desvincular-se de sua facção, conhecida pelo alto índice de brutalidade, acabou sendo assassinado pelos próprios integrantes desta em forma de retaliação. Esse mesmo menino diz que é comum matarem não só aquele que está diretamente relacionado à facção – frequentemente, acabam assassinando também os irmãos e parentes, especialmente os mais novos que, futuramente, poderão querer vingar a morte do familiar. Ainda que isso não tivesse acontecido, foi a partir do falecimento do irmão mais velho que Breno decidiu que era a hora de “*arranjar seu próprio embolamento*”, ou seja, entrar efetivamente para o tráfico a partir da identificação com uma facção/grupo.

A Internação Provisória, âmbito em que as *Rodas* foram realizadas, é a porta de entrada da Instituição Socioeducativa, sendo necessário apontar algumas de suas particularidades. Nesse momento, os jovens ficam em um certo “limbo” de intensa angústia, sem saber se vão, ou não, receber alguma medida. Suas atividades restringem-se a ir à escola (que é dentro da própria Instituição, tendo uma carga horária bastante reduzida), frequentar o pátio e ficar em seus dormitórios, sendo o comparecimento às audiências o único momento em que eles costumam sair. A partir dessas observações, parece tornar-se evidente o fato de haver poucos espaços de convivência oferecidos para que os adolescentes possam construir laços entre seus pares.

Aparentemente, essa postura institucional sustenta-se como uma medida de segurança que visa à prevenção de rebeliões e motins.

Diante de tal realidade, acrescentamos o fato de que, na IP, não há espaços de escuta individuais suficientes, pois os profissionais e técnicos que podem exercer essa função estão sobrecarregados de atribuições. A própria superlotação das alas tem sido uma realidade cada vez mais presente e preocupante na Instituição – entre outros motivos, devido à demanda social de apreensão dos “bandidos” e à proposta de diminuição da maioria penal (Rocha, 2013).

Para Benjamin (1933/1994), a vivência (*Erlebnis*) seria uma forma de experiência isolada que não faz laço e não carrega nenhum valor coletivo, impressão-choque que nos toma e que somos, por vezes, impelidos a assimilar às pressas. Nesse sentido, para que um acontecimento-vivência possa decantar em experiência (*Erfahrung*), ele precisa ser compartilhado, narrado e transmitido a um outro. A partir dessa perspectiva, entendemos que se torna ainda mais urgente e relevante possibilitar condições para que, do compartilhamento das vivências isoladas dos adolescentes, possa vir se processar algo novo e enlaçado com a coletividade, constituindo aquilo que denominamos de saber da experiência (Gurski, 2012; Gurski, & Strzykalski, no prelo).

Benjamin (1936/2012) questionava, quando teorizou sobre o empobrecimento da dimensão da experiência decorrente das vivências na Primeira Guerra, quem poderia suportar escutar os horrores vivenciados pelos combatentes. E, mesmo tendo alguém que se propusesse escutar, como traduzir em palavras o indizível, o que é da ordem do traumático? Ainda que o texto seja datado de 1936, acreditamos ser possível pensar em um certo paralelo com a adolescência que habita a socioeducação no laço social contemporâneo. Isso porque fomos notando que a maior parte dos jovens viveu situações de violência extrema nas duas posições, tanto como agentes, como enquanto vítimas.

Uma temática bastante recorrente, inclusive nas letras das músicas solicitadas, foi a referente às abordagens policiais que, cronologicamente, costumam situar-se muito próximas do momento da Internação Provisória. Em uma ocasião, Breno contou-nos que, no dia em que “caiu” – gíria muito comum empregada pelos meninos para referirem-se ao dia em que foram

apreendidos pela polícia –, sofreu ameaças de morte e foi torturado pelos policiais antes de ser conduzido até a delegacia. Ele ainda pôde partilhar da angústia que sentiu ao ter que reencontrá-los durante uma audiência, momento em que não poderia falar nada, apenas ouvir uma versão que simplesmente operava um apagamento dos atos violentos sofridos por ele.

Parece que Breno, a partir de seu relato, pôde transferir para o registro da palavra algo que foi muito doloroso para ele. Nesse diapasão, importa lembrar que a noção de experiência está intimamente relacionada com a possibilidade de exercer a arte de narrar (Benjamin, 1936/2012), mesmo que nas condições mais adversas. Para decantar em experiência, uma vivência precisa adquirir um novo estatuto, ser transmitida, contada, transformada, fazer laço com uma outra temporalidade mais distendida. Como pensar na possibilidade de constituir narrativas, amarrar os finos fios da experiência em uma trama discursiva se, justamente, parece que não se abrem espaços para tal em quase nenhum âmbito da vida desses meninos?

Diante desse panorama de discursos permeados pela violência e da própria maneira como se organiza atualmente a instituição socioeducativa, sobretudo na Internação Provisória, passamos a nos questionar: *é possível à Psicanálise escutar o que se passa na socioeducação, mesmo durante esse breve período da IP? Se sim, que ética pode sustentar nossa prática de pesquisador-psicanalista? Qual é a aposta possível ao proporcionarmos um espaço de escuta a esses meninos que nos relatam não ter interesse e/ou possibilidade de sair da “vida do crime”?*

DA ÉTICA DO BEM-VIVER À ÉTICA DO BEM-DIZER

A fim de seguirmos neste fio reflexivo sobre os aspectos éticos incitados por tais problematizações, convidamos o leitor a acompanharnos por um breve retorno a certas proposições sobre o tema da ética desde Aristóteles, Freud e Lacan.

A dimensão ética circunscreve um campo tão caro à Psicanálise que Lacan (1959-1960/1992) dedicou um de seus seminários inteiramente ao debate dessa questão. Logo de início, é nítida a admiração que o psicanalista francês nutre por Freud ao apontar que as contribuições deste ao campo são, talvez, aquilo que há de mais inovador e original na

teoria psicanalítica. Para justificar esse posicionamento, Lacan provoca tensionamentos, ao longo de todo o *Seminário 7*, entre a ética freudiana e a ética proposta por figuras icônicas da Filosofia – tais como Aristóteles, Kant, Sade, Heidegger e Kierkegaard. No presente estudo, interessa-nos, particularmente, retomar o recorte que diz respeito aos ideais aristotélicos, resgatando, em especial, as noções de felicidade, Bem Supremo e Bem-viver por ele propostas em *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1987), sua obra mais expressiva e vasta sobre o tema da ética.

O *ethos*, expressão de origem grega que aludia à dimensão dos costumes e comportamentos da época, dá origem a *ethikos*, palavra equivalente àquilo que chamamos atualmente de ética desde o campo da Filosofia (Valls, 1994). Nesse sentido, podemos entender a ética como uma reflexão – científica, filosófica, e, eventualmente, teológica – sobre os costumes e ações humanas. Enquanto a moral presta-se para sustentar as práticas concretas de ação numa tentativa de fazer borda ao impossível do real⁷ através de mandamentos e proibições, a ética visa constituir um corpo teórico crítico acerca desses modos de ser e estar no mundo a cada época.

Dito isso, é interessante lembrar que, logo na introdução de seu “Seminário 7”, Lacan (1959-1960/1992) aponta para o fato de que a escolha pelo uso da palavra ética, ao invés de moral, não se sustenta meramente por uma questão estética de empreender um “termo mais raro”. A escolha se dá pois o objetivo de Lacan é tratar daquilo que está para além da norma, ou seja, a dimensão ética que lança “o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta” (Lacan, 1959-1960/1992, p. 11) ao qual o sujeito é, de certa forma, impelido a corresponder.

Lacan (1959-1960/1992) vai situar o sistema de pensamento aristotélico em relação à ética como um *ethos* do caráter por intentar ser uma ética aplicada para a vida em sociedade, mais precisamente para a formação político-virtuosa do homem grego. No âmago desse sistema, encontra-se aquilo que Aristóteles nomeou de Bem Supremo, conceito que busca dar conta de designar aquilo que é almejado por si próprio e não em vista de outros bens, uma finalidade última para a qual convergiria toda a ação humana. Esse postulado, universal e incondicional, está

intimamente ligado à busca pela felicidade, dimensão alcançável por ações concretas e práticas. A partir da excelência e aperfeiçoamento do exercício de persuasão da racionalidade – dimensão capaz de domar os excessos ligados aos impulsos, paixões e desejos irracionais –, o sujeito ascenderia ao encontro com sua verdade, o seu Bem (Martins & Darriba, 2011).

Segundo Lacan (1959-1960/1992, p. 23), essa problemática é radicalmente diferente em Freud, uma vez que, para este, a felicidade plena e universal é da ordem do impossível, dimensão para a qual “não há absolutamente nada preparado, nem no macrosomo nem no microsomo”, sendo, portanto, uma construção a ser feita singularmente. É nesse ponto que o “universo mórbido da falta” se apresenta. Esse espaço seria como um vazio polarizado, aquilo que Freud designou de *das Ding*, dimensão fundante do Desejo (*Wunsch*) que reivindica para si, a todo momento, a satisfação experimentada pelo objeto primordial para sempre perdido. É por essa razão também que Freud (1933/1976) defende que a Psicanálise não é uma *Weltanschauung* (visão de mundo). A psicanálise não dispõe de uma solução harmônica que dê conta de todos os impasses e conflitos. Pelo contrário, ao sublinhar a inscrição do sujeito no campo da linguagem, ela toma o mal-estar advindo do desamparo em relação à *falta-a-ser* do sujeito como sua própria dimensão fundante.

Ora, se o filósofo grego entende que o que há de mais próprio ao homem é sua dimensão racional, dimensão esta que deve dominar, custe o que custar, seus ímpetos irracionais a fim de ascender ao Sumo Bem, Freud toma às avessas essa lógica ao propor um sujeito dividido em uma realidade inconsciente que o transcende, um-mais-além que “governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo” (Lacan, 1959-1960/1992, p. 31). Como muito bem apontado por Martins e Darriba (2011), é justamente diante desse mais-além conflituoso que não cessa de atormentar o sujeito em seu Bem que a reflexão de Aristóteles parece pouco se questionar.

Trata-se de uma conformação do sujeito a algo que não é sequer contestado. Se essa é uma ética universal, um hábito a que tendem a maior parte dos seres vivos, como é que a maioria, conforme o próprio Aristóteles a situa, se dirige na direção inversa, que é a do desejo? (Martins & Darriba, 2011, p. 215).

Vale frisar que as condições de subjetivação oferecidas à época de Aristóteles diferiam radicalmente daquelas das sociedades modernas, especialmente pela derrocada da verdade transcendental da modernidade em diante. Como aponta Maria Rita Kehl (2002, p. 39), a prática psicanalítica “só fez sentido às modernas sociedades industriais, urbanas, laicas, democráticas”, pois o sujeito produzido a partir dessas relações é, simultaneamente, centrado no eu e carente de ser, na medida em que o campo da filiação já não dá mais conta de recobrir de modo referencial o campo simbólico do sujeito no laço social. Então, para o homem moderno, aquele que tenta conduzir sua vida de acordo com a ética do caráter, Freud revela: “*o Eu não é senhor em sua própria casa*”! (Freud, 1917/2010, p. 186; grifo do original).

Na esteira dessas discussões sobre o Bem, Lacan (1973/2003) formula algo inovador e próprio à Psicanálise quando diz que, se há um Bem que rege a ética – e indissociavelmente a prática – da Psicanálise, este é o Bem-dizer, um claro contraponto ao Bem-viver de Aristóteles. Ao brincar com as palavras, Lacan sustenta que, no fazer psicanalítico, aquele que escuta deve preocupar-se apenas em oferecer condições para que o sujeito do inconsciente possa advir nas brechas do discurso, lançando um convite àquele que fala no sentido de poder surpreender-se, estranhar-se e construir novos sentidos. Nessa direção, o Bem-dizer reforça a ideia de que, quando se põe em jogo a fala e sua função simbólica, as palavras são capazes de dar borda ao impossível estrutural de *das Ding*, funcionando como um certo delimitador, organizador do gozo.

Maria Rita Kehl (2002), ao retomar a máxima freudiana “*Wo es war, soll ich werden*” (Freud, 1933/1976), traduzida como “Lá onde estava o eu, o isso deve advir”, sublinha as consequências de uma leitura apressada que tome como função ética do eu a dominação progressiva do campo das pulsões inconscientes. Segundo ela (Kehl, 2002 p. 124), Lacan avança em suas contribuições ao extrair dessa assertiva freudiana a noção de que não se trata da dominação do inconsciente pela consciência, mas, sim, de que é possível ao Isso advir por meio da palavra, “manifestando para o eu algo da verdade do sujeito que, a depender das defesas narcísicas do eu, deveria permanecer calada”. Ao psicanalista, caberia, guiando-se pela ética do Bem-dizer e na transferência, auxiliar o sujeito a vencer esses pântanos chamados de resistência.

Acreditamos que, para dar mais densidade a essa discussão, a noção de desejo do analista seja bastante pertinente. Segundo Lacan (1958/1998, p. 621), “cabe formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o Desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista”. No *Seminário 11*, Lacan (1964/1985) situa o desejo do analista como função essencial, posição ética que possibilita colocar em marcha o tratamento. Cabe ao analista suportar a transferência, quer dizer, permitir que o analisando o coloque em uma posição de suposto saber. Operando desde esse lugar, o analista deve ofertar condições para que o sujeito, acreditando falar para quem *supostamente sabe* sobre o seu sofrimento, possa narrar sobre si e escutar-se, apropriando-se de seu discurso.

Sublinhamos que se trata de uma posição de saber *suposta* e não de fato, pois ao analista cabe responder não com seu ser ou com aquilo que ele é, mas, justamente, com sua *falta-a-ser* (Lacan, 1958/1998). É por ser atravessado pela experiência da falta que o pesquisador-psicanalista tem apenas um desejo em relação àquele(s) que lhe fala(m): desejo de que o outro deseje – aí está o desejo do analista.

Ao falar, na medida em que vai articulando os significantes da cadeia inconsciente, o sujeito pode acabar deparando-se com a sua própria falta-a-ser, aquilo que lhe aparece enquanto alteridade inconsciente. Frente a essa hiância, o analista será convocado a responder, desde o lugar de Outro, oferecendo um complemento que poderia tamponar essa falta. Ao apresentar-se castrado, dá espaço para que emergja o sujeito do desejo, entendido enquanto “metonímia da falta-a-ser” (Lacan, 1958/1998, p. 629), isto é, a capacidade do sujeito de produzir diversos e múltiplos sentidos singulares acerca de si e do mundo.

De outro modo, caso aquele que escuta responda não como suposto, mas como detentor do saber, ocupando uma posição de Outro que se apresenta como total, não será possível ao analisando formular algo seu. Pensamos que essa discussão seja um ponto central de onde irradiam questões acerca da escuta de adolescentes em contextos socioeducativos, pois são muito prementes as preocupações e as urgências morais que surgem a quem os escuta, dadas as circunstâncias tão áridas de suas vidas.

Tiago era um menino que seguidamente dizia que não tinha como sair do tráfico, pois toda sua família estava envolvida. Um dia, enquanto

ele falava, o bolsista-pesquisador fez intervenções que iam muito mais na via do Bem-viver, como que esperando constantemente dele a resposta que queria ouvir: “vou sair do tráfico e voltar a estudar”. Apenas no tempo do *a posteriori*, durante a escrita do diário de experiência, nos momentos de supervisão e discussão em grupo foi possível perceber como a escuta do bolsista estava obliterada em função do que ele considerava como “o melhor” para o adolescente.

Sublinhamos aqui a importância do compromisso com um outro tempo de elaboração das intervenções após a vivência das Rodas que, no caso, se materializava pela escrita livre dos diários, bem como pela via das trocas com o grupo de pesquisa e os momentos de supervisão – um dos eixos do tripé formativo, junto da análise pessoal e dos estudos teóricos. Dado que esse lugar nunca estará completamente garantido, configurando-se muito mais como uma constante construção a ser feita pelo pesquisador-psicanalista, essas ferramentas metodológicas tornam-se capitais para um trabalho em que a prática é a própria ética do pesquisador-psicanalista ou daquele que tem seu fazer atravessado pelos operadores da psicanálise (Betts, 2012). Tais concepções e ferramentas podem, sobretudo nos contextos socioeducativos, facilitar a criação de meios simbólicos de lidar com a aridez do trabalho.

Ora, não é função do pesquisador chamar à razão aquele que está sendo escutado a partir de suas crenças pessoais, ainda que estas sejam feitas, por vezes, em nome das “melhores intenções” – ou do que Lacan chamou de “falcatura benéfica do quer-o-bem-do-sujeito” (Lacan, 1959-1960/1992, p. 267). É preciso afastarmo-nos do *furor sanandi* alertado por Freud (1912b/2010), demanda de cura rápida e quase milagrosa, como se tivéssemos as ferramentas capazes de “consertar” esses sujeitos “extraviados” da sociedade. Dito de um outro modo, é imperativo que recusemos essa “noção de refazer o eu do sujeito” (Lacan, 1959-1960/1992, p. 253) a partir de certos ideais que ditam como habitar o mundo da melhor e mais conveniente maneira.

Se nos colocamos em sintonia com a noção de que a posição ética que sustenta a prática do pesquisador em psicanálise refere-se ao Bem-dizer e não ao Bem-viver, então é preciso sublinhar que não se pode esperar que os adolescentes dos contextos socioeducativos sejam “restaurados”

ou “salvos”. Primeiro porque estaríamos nos colocando na posição de mestres que negam a realidade do país, das políticas públicas e das diversas circunstâncias sociais, familiares e educacionais às quais os adolescentes estiveram submetidos. E, depois, porque acabaríamos com qualquer possibilidade de efetivamente escutá-los, sem podermos conhecer o modo como situam os significantes que permeiam e atravessam suas vidas.

Ao oferecermos um espaço de escuta a esses jovens, não podemos, seguindo a analogia freudiana, conjurar o espírito inconsciente das profundezas para, logo em seguida, enchermo-nos de espanto e o mandarmos embora sem fazer qualquer pergunta (Freud, 1915/2010). Em outras palavras, se estamos lá para escutá-los, vamos escutá-los efetivamente e não construir dispositivos que acabem por fazê-los calar. Quando Tiago nos disse que seguiria no tráfico ao sair da Instituição, ao invés de insistirmos nos motivos pelos quais ele deveria estudar, seria muito mais interessante fazê-lo falar mais sobre isso, desdobrando na fala os sentidos que para ele, e não para o pesquisador, podem ter esse significante “seguir no tráfico”. Aí reside a questão da potência polissêmica, um mesmo significante pode remeter a diferentes e múltiplos sentidos, o que nos coloca como imperativo ético interrogar sem ter como pano de fundo um fim ao qual o sujeito deva chegar.

Ora, no âmbito da socioeducação, campo que parece nos colocar radicalmente frente a discursos áridos e severamente cristalizados, nossa aposta é de que seja possível – e necessário – operar um importante deslocamento na posição de escuta do pesquisador-psicanalista: é preciso que se faça decantar da impotência, tantas vezes gerada pelo trabalho, um traço de impossibilidade.

DESLIZAMENTOS DA ESCUTA: DA IMPOTÊNCIA À IMPOSSIBILIDADE

Repetidamente, notávamos, desde as discussões no grupo de pesquisa, um intenso sentimento de angústia e frustração do lado dos pesquisadores frente às narrativas que eram trazidas pelos meninos. A partir das supervisões e da escrita dos diários de experiência, pensamos que um certo deslizamento de posição, indo da impotência à impossibilidade, pôde ser operado.

Comprendemos a referida impotência, intimamente relacionada ao Bem-viver, enquanto uma posição estéril da escuta que se guia por um modelo moralmente idealizado, baseado na existência *a priori* de uma resposta universal (um Bem Supremo) de como se orientar na vida e que, exatamente por isso, acaba por tamponar as brechas necessárias para que o sujeito do desejo advenha, produzindo, assim, novos movimentos para posições cristalizadas. Na contramão, propomos a posição da impossibilidade, situada no âmbito do Bem-dizer, e sua proposta de respaldar-se justamente nessa dimensão singular do desejo, permitindo-nos a possibilidade de escutar alguma potência em meio ao impossível do que é a dimensão daquilo que se apresenta como um “sem saída” do sofrimento do outro.

Dito de outro modo, ocupamo-nos em escutar o sujeito sem perder de vista o seu atravessamento – e o nosso enquanto pesquisadores em psicanálise! – com a dimensão da castração e da falta. Na impotência, a falta assume função paralisante, sendo uma de suas facetas o angustiante sentimento, do lado do pesquisador, de que “nada pode ser feito” diante da dimensão do horror e dos paradoxos que se apresentam a ele no discurso dos adolescentes em conflito com a lei. Na posição da impossibilidade, o pesquisador toma a falta enquanto espaço necessário, hiato fundamental para que seja possível ao adolescente operar movimentações e deslizamentos significantes, criando em seu discurso outros e novos sentidos a partir de suas escolhas e possibilidades.

Inspirando-nos na perspicácia de Lacan que cunhou o Bem-dizer justamente ao se permitir brincar com o Bem-viver de Aristóteles, propomos uma certa metáfora em que o pesquisador em psicanálise também é convidado a brincar com a dimensão da falta, especialmente nos contextos da socioeducação. Nessa brincadeira, a peça que falta, ao invés de ser tomada como aquilo que emperra o jogo e o torna inválido, sem uso, é justamente o que propicia as condições para que se jogue, para operar movimentos e deslocamentos das peças, tal como no jogo *Resta Um*⁸.

Certo dia nas *Rodas*, o trecho de uma música que falava sobre ser “157 consciente” teve como efeito a discussão sobre a função desses códigos na vida dos meninos. Em um primeiro momento, justificaram assim: “é mais fácil falar o que tu fez, a tua história, principalmente no

pátio quando os novos entram... Tu diz, ‘eu sou 157⁹, e tu? É que dá preguiça de ter que repetir tudo de novo’”. Em um segundo momento, no tempo só-depois à fala, sucedeu outra associação: “acho que também é uma forma de não ter que lembrar tudo que o cara passou lá fora...”.

Ao intervirmos a partir da ética do Bem-dizer, desde a impossibilidade, convidamos os adolescentes a desdobrarem na fala aquilo que, inicialmente, aparece como um discurso unívoco e cristalizado, um *Resta Um* em que não há resto possível, já que tudo parece encontrar-se preenchido. Nesse diapasão, temos apostado na potência de estarmos atravessados em nosso fazer pela metáfora do *Resta Um* – sejamos pesquisadores em psicanálise, psicanalistas ou aqueles que trabalham com seus operadores – naquilo que ela evoca de vazio, de uma falta que insiste justamente como pré-condição para que se desvelem múltiplas jogadas-movimentos. Tocado pela metáfora, aquele que escuta pode tranquilizar-se quanto a sua posição sem vinculá-la ao compromisso do mestre: suturar o espaço do *Resta Um*, suportando de outra forma aquilo que, do lado dos sujeitos da socioeducação, sempre resta como falta, como aquilo que, parafraseando Chico Buarque, “não tem medida, nem nunca terá; o que não tem remédio, nem nunca terá; o que não tem receita”.

No fragmento de experiência, a partir da discussão no grupo, aquilo que veio primeiro como “preguiça” pôde tomar um outro sentido, “um modo de se defender de algo que causa sofrimento”. Acreditamos que é justamente na sutileza dessas movimentações significantes que estão os efeitos mais potentes de nosso trabalho, quando, a partir das intervenções, conseguimos auxiliar os adolescentes a encontrarem brechas em suas narrativas. É como se aquele que nos fala experimentasse, a partir da produção de pequenos e sutis efeitos de sujeito, a força do sentimento de modificar a si mesmo tal como o ato artístico-político relatado por Borges (1984/2010) de apanhar um singelo pedaço de imensidão para, logo em seguida, largar os grãos de areia em outro lugar ao lado e declarar: eu estou modificando o Saara!

Ao longo de nossa experiência com a pesquisa-extensão na socioeducação, fomos tomando como problemática uma expressão corriqueira dos discursos acadêmicos, inclusive do nosso próprio Grupo de Pesquisa, a saber, “dar a palavra aos adolescentes”. A partir das discussões, percebemos que, independente de nós, as palavras são proferidas,

a socioeducação fala por seus escritos nas paredes dos dormitórios, pelas tatuagens que marcam a pele dos adolescentes, pelos processos institucionais, pelas relações que se estabelecem entre funcionários e jovens. Portanto, a socioeducação existe sem a nossa presença (Guerra, 2016) e o desafio que cabe ao pesquisador é, ao invés de dar a palavra como o mestre que a detém, oferecer uma escuta dessas manifestações, por vezes tão desacreditadas e invisibilizadas, garantindo-lhes um estatuto de verdade de sujeito. Isso na mesma direção de Freud, quando este tomou o sofrimento das histéricas de seu tempo como um enigma do sujeito que deveria ser escutado ao invés de estigmatizado e silenciado.

A partir do oferecimento de espaços de fala para esses jovens, acreditamos que seja possível operar um importante deslocamento do lugar de dejetivo a sujeito – lugar em que o discurso social os coloca repetidamente e que muitos deles tomam para si como modo de enunciação de si. Nas *Rodas*, podemos pensar a evocação dessa passagem no momento em que os adolescentes falam não somente de seus delitos, *ser 157*, mas também sobre suas angústias em relação à família, amizades e relações amorosas. Esse dispositivo das *Rodas de R.A.P.* foi pautado pela ética do desejo, e, justamente por isso, pareceu abrir possibilidades para que fosse feito algum tipo de furo no discurso que submete o adolescente unicamente à posição de resto, sujeito-dejeto, sujeito-delito. É como se ele pudesse forjar outras formas, quiçá menos mortíferas e alienadas, de responder à demanda do Outro. Um dos meninos tomou o espaço das *Rodas*, por exemplo, para falar sobre suas preocupações e os possíveis desafios de tornar-se pai em função de ter descoberto, naquela semana, a gravidez de sua namorada.

Importa que essa passagem se dê, do dejetivo ao sujeito, pois, ainda que o sujeito desejante seja engendrado pelo laço social, ele o é em sua condição de dividido, podendo, assim, “transcender ao lugar em que é colocado e apontar na direção de seu desejo” (Rosa, 2004, p. 4). Dividido no sentido de que há uma verdade que pertence a ele, que lhe é singular, mesmo que, paradoxalmente, ela esteja ali onde ele não sabe, onde desconhece acerca de si mesmo.

É quando supomos que há um saber inconsciente, próprio a cada sujeito, que pode, a qualquer momento, surgir e causar aquilo que é do âmbito do *Unheimlich* (Freud, 1919/2010), momento em que algo se

movimenta para o sujeito. É como se disséssemos a eles de diferentes formas: e o que mais? E ali, naquela parada, naquele pequeno silêncio, aparece uma palavra até então não compartilhada que agora é perpassada pela enunciação. Nas palavras de Lacan (1959-1960/1992, p. 35; grifo nosso): “Essa verdade que procuramos numa experiência concreta não é a de uma lei superior. Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora, *trata-se de uma verdade que vamos procurar num ponto de sonegação de nosso sujeito*. É uma verdade *particular*”.

A propósito da abertura ao desconhecido, trazemos mais uma cena cujo fio comum é a produção de um estranhamento a partir do emprego corriqueiro de termos judiciais pelos adolescentes, tal como o episódio do 157, algo muito presente também nas letras das músicas solicitadas. Certo dia, Yago nos contava sobre a experiência de ter assaltado uma vítima. Perguntado se sabia algo mais sobre ela, diz que não, mas lembra-se, em seguida, do nome, características físicas e da idade. Quando os bolsistas-pesquisadores pontuaram que os dois eram adolescentes, que só tinham um ano de diferença, Yago ficou visivelmente surpreso: “nossa, é muito estranho pensar nisso...”.

Tendo em vista um espaço de escuta das *Rodas de R.A.P.*, não se trata de buscar na fala dos adolescentes os fatos, a concretude da vivência, o relato bruto, ou, dito de outro modo, aquilo que nos chega pronto, achatado, que busca tamponar os furos, uma vez que tudo já está hermeticamente explicado. Tal caracterização poderia ser pensada como o que Benjamin chamou de informação; do ponto de vista da psicanálise, poderíamos pensar como fala vazia, em contraponto à fala plena. Enlaçando essas questões benjaminianas com a Psicanálise, talvez possamos traçar algumas interseções entre os pares vivência/experiência (Benjamin, 1993/1994; 1936/2012) e fala vazia/fala plena (Lacan, 1953/1998).

A fala vazia aproximar-se-ia de um monólogo, tagarelice que barra a assunção de efeitos de sujeito por se basear não no princípio fundamental da associação livre, mas, sim, por um discurso que corresponderia (imaginariamente) aos ideais esperados pelo analista. Esse tipo de fala encerra-se em si mesma, e, por esse motivo, poderia avizinhar-se da dimensão da vivência que, lembremos, não faz laço com o coletivo. A fala plena, por sua vez, admite uma relação dialética de troca, propiciando

a possibilidade do surgimento das manifestações inconscientes. Nesse sentido, o efeito de uma fala plena – “reordenar as contingências passadas dando-lhes sentido das necessidades por vir” (Lacan, 1953/1998, p. 257) – seria similar ao efeito de alguém que narra suas vivências e que nesse movimento de compartilhamento cria condições para decantá-las em experiência. De certo modo, essa dimensão de uma transmissão/enlace com uma coletividade se deu durante as *Rodas*, quando os jovens e os pesquisadores resgatavam a fala daqueles que já não estavam mais participando em função de já terem (ou não) recebido suas medidas.

De maneira geral, notamos que o discurso dos adolescentes foi sendo, pouco a pouco, mais permeado por um outro ritmo que talvez possamos pensar como o ritmo em que a fala plena, e não a vazia, é protagonista. Um dos fatores que permitiram esse fundamental deslocamento foi, a nosso ver, o contrato de sigilo firmado com os jovens, sustentando que nada do que fosse discutido ali iria parar em relatórios judiciais ou documentos que repercutissem em suas audiências. Dessa forma, foi possível a eles constituírem narrativas mais livres, o que também reverberou na escolha das músicas. Enquanto algumas delas falavam sobre o arrependimento de entrar na vida do crime e a vontade de seguir por outros caminhos, outras sustentavam o não abandono da “vida loka”, pois era com ela que se identificavam. Nessa via, resgatamos uma das falas de Leonardo: “eu planejo sair daqui e mudar de vida, mas, né... nunca se sabe o que vai acontecer mesmo, isso eu tô falando agora, quando o cara voltar lá fora já pode ser outra coisa”. Para a Psicanálise, sempre se tratará de desejar *outra coisa*, mas ter condição de nomear a existência dessas possibilidades é o que dá sentido ao trabalho.

Nesse âmbito, cabe àquele que escuta, guiado por seu desejo de que o outro deseje, auxiliar o adolescente a apropriar-se de seu saber singular. Dito outro modo, auxiliar o sujeito-dejeto-delito a tornar-se sujeito pela via da apropriação de sua história. Mas de que forma isso pode ser feito? Segundo Lacan (1953/1998, p. 253), “a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito até que se consumam suas últimas miragens. E é no discurso que deve escandir-se a resolução delas”. Ao trabalhar com a fala e produzir enigmas ao sujeito, o psicanalista opera desde uma certa “prática da dúvida em contraposição às certezas totalitárias que regem a

vida imaginária” (Kehl, 2002, p. 125). Quando, por exemplo, os jovens puderam exercitar o plano da palavra plena e questionar a tirania dos dualismos antes colocados sem qualquer reflexão aparente, eles pareceram implicar-se com seus ditos mais como autores do que como vítimas. Isso não significa, especialmente no contexto da socioeducação, que o adolescente escolha a via do *estudo* em detrimento dos *delitos*, mas que, pelas condições postas na experiência das *Rodas*, eles tenham a chance de apropriarem-se de suas falas, escolhas e atos de um outro modo, colocando-se como protagonistas dos caminhos que elegem seguir.

À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS OU AINDA “RESTA UM” DIZER

Importa dizer ainda que, para além de uma modalidade de atendimento, a Psicanálise é um método de investigação que convoca e propicia condições para a emergência das manifestações do sujeito (Freud, 1912a/2010). Nesse âmbito, é possível pensarmos a escuta dentro das Instituições sem deixar de levar em conta as particularidades de nosso trabalho. Evidentemente, não pretendemos, com as *Rodas de R.A.P.*, empreender uma análise de cada adolescente, mas, sim, propiciar um espaço permeado pelas nuances da polissemia discursiva passível de constituir novos e outros sentidos acerca dos acontecimentos da vida dos meninos da socioeducação. Podemos dizer que nosso intuito é o de oferecer condições para que surjam efeitos de sujeito na fala dos adolescentes e que eles possam, a partir do que emerge como um estranho em si, produzir reflexões, ao invés de simplesmente tomarem tais momentos como construções aleatórias que não causam inquietação, simples equívocos discursivos sem valor ou meras confusões que nada têm a dizer. Em suma, miramos esses momentos, sem dúvida pontuais e efêmeros, em que se pode constituir outro modo de relação com os tropeços do discurso e daquilo que insiste em se repetir enquanto cristalizações da fala.

Se a ética que sustenta o trabalho do pesquisador em Psicanálise não é outra senão aquela pautada pelo Bem-dizer, não podemos cair na armadilha de esperar que os jovens dos contextos socioeducativos sejam “salvos” ou “restaurados” a partir de nossas intervenções. Se assim agirmos, estaremos, mais uma vez, repetindo o discurso social que nunca

os alcança e para os quais tudo é falcatrua, como nomeou Lacan. Nesse sentido, o psicanalista ou pesquisador em psicanálise deve estar alerta quanto ao fato de que “a mais aberrante educação nunca teve outro motivo senão o bem do sujeito” (Lacan, 1958/1998, p. 625).

Nesse diapasão, também não nos cabe tentarmos “compreender” as vivências dos adolescentes que, sem dúvidas, condensam, em poucos anos de vida, uma quantidade exorbitante de histórias que nos são, por vezes, extremamente difíceis de conseguir escutar. Desde a Psicanálise, é muito mais interessante operarmos com a posição da falta-a-ser do que com uma certa empatia imaginária que tenta produzir identificações com os jovens e suas histórias, correndo o risco, inclusive, de apagar a distância necessária para que seja possível fazer uma escuta daquilo que surge nas *Rodas*. Lembremos que, “muitas vezes, mais vale não compreender para pensar, e é possível percorrer léguas compreendendo sem que disso resulte o menor pensamento” (Lacan, 1958/1998, p. 621).

Nessa direção, pensamos que, a partir da oferta de um espaço onde a palavra e a escuta são protagonistas, a lógica dos dualismos – tal qual “prisão ou morte” ou ainda “matar ou morrer” – pode, mesmo que de maneira muito sutil, deslizar quanto ao seu sentido entre os jovens. E aqui reside uma potência singular dessas *Rodas*, que são a força da palavra compartilhada entre os iguais e a possibilidade de que ali se construa algo de um saber da experiência (Larrosa, 2002; Gurski, 2012; Gurski, & Strzykalski, no prelo).

Frisamos ainda que o discurso “bem-dito” não é aquele eloquente ou de aspiração moral-pedagógica. Tampouco se trata do discurso “bendito”, que a Instituição e a sociedade parecem demandar dos meninos, com arrependimentos e pedidos de desculpas vazios de sentido. Enquanto um ato ético de nossa prática, profanamos (Agamben, 2007) essa lógica que censura ao restituirmos ao uso comum, ou seja, fazendo a palavra circular, aquilo que é marcado com as insígnias do sagrado e, portanto, proibido. Profanar o discurso é permitir que seja evocada a própria dimensão do sujeito (do inconsciente) ao dar um outro estatuto àquilo que pouco parecer importar – os tropeços, controvérsias e questionamentos da linguagem.

Por fim, ressaltamos que a ética do desejo é o que orienta nossa escuta – em contextos de vulnerabilidade ou não, no *setting* analítico tradicional

ou nos dispositivos de escuta das Políticas Públicas. Importa que esses adolescentes tenham espaços que acolham seus ditos, pois “acaso não sabemos que nos confins onde a fala se demite começa o âmbito da violência, e que ela já reina ali, mesmo sem que a provoquemos?” (Lacan, 1954/1998, p. 376). Com isso, sublinhamos que as significações rígidas, ao serem enunciadas no discurso e não no ato – que “não permite o tempo para pensar” –, podem acabar retomando sua potência ao ceder lugar à polissemia como um modo transformador do psiquismo (Freud, 1914/2010). Apostamos que isso também possa redundar na produção de deslocamentos na posição do adolescente em relação aos seus atos, produzindo, como efeito, uma outra implicação com as escolhas que faz.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2007). *Profanações*. São Paulo: Boitempo.
- Aristóteles. (1987). *Ética a Nicômaco*. Coleção: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- Benjamin, W. (1994). Experiência e pobreza. In Benjamin, W. [Autor], *Magia, técnica, arte e política*. (Obras escolhidas I). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1933).
- Benjamin, W. (2012). O narrador. In Benjamin, W. [Autor], *Magia, técnica, arte e política*. (Obras escolhidas I. São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1936)
- Betts, J. (2012). As fórmulas da sexuação e a psicanálise em extensão. *Revista da APPOA*, 41-42, 9-21.
- Borges, J. (2010). *Atlas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1984)
- Brasil. (2006). Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. *Sistema Nacional De Atendimento Socioeducativo – SINASE*. Brasília: CONANDA.
- Brasil. (2014). Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Governo do Rio Grande do Sul. Secretaria da Justiça e dos Direitos Humanos. Fundação de Atendimento Socioeducativo do Rio Grande do Sul. *PEMSEIS: Programa de Execução de Medidas Socioeducativas de Internação e Semiliberdade do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: SDH & FASE.
- Caon, J. L. (1994). O pesquisador psicanalítico e a situação psicanalítica de pesquisa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 7(2), 145-174.
- Freud, S. (1976). Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1933)
- Freud, S. (1990). Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1895)
- Freud, S. (2004). *Diário de Sigmund Freud: 1929-1939. Crônicas breves*. Porto Alegre: Artmed.

- Freud, S. (2010). A dinâmica da transferência. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 10. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1912a)
- Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 10. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1912b)
- Freud, S. (2010). O inquietante. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 14. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (2010). Observações sobre o amor de transferência. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 10. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2010). Uma dificuldade da psicanálise. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 14. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1917)
- Guerra, A. (2016). Contra o reducionismo na redução da maioria penal. *Psicologia em Revista*, 22(1), 245-253.
- Gurski, R. (2008). *Juventude e paixão pelo real: problematizações sobre experiência e transmissão no laço social atual*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Gurski, R. (2012). *Três ensaios sobre juventude e violência*. São Paulo: Escuta.
- Gurski, R. (2014). Três tópicos para pensar (a contrapelo) o mal-estar na educação atual. In Voltolini, R. (org.), *Retratos do mal-estar na educação contemporânea* (p. 167-180). São Paulo: Escuta.
- Gurski, R. (2017). A escuta de jovens “infratores”, o RAP e o poetar: deslizamentos da vida nua à “vida loka”. *Revista Subjetividades*, 17, 45-56.
- Gurski, R., & Strzykowski, S. (no prelo). A pesquisa em psicanálise e o “catador de restos”: enlacs metodológicos. *Revista Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica?. *Revista Agora*, 6(1), 115-138.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1964)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1959-1960)

- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1958)
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1998). Introdução ao comentário de Jean Hippolite sobre a “*Verneinung*” de Freud. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1954)
- Lacan, J. (2003). Televisão. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1973)
- Martins, L., & Darriba, V. (2011). Do bem supremo à ética do desejo: contribuições da psicanálise à discussão ética. *Revista Princípios*, 18(29), 203-229.
- Rocha, S. B. (2013). A redução da maioria penal. *Revista Âmbito Jurídico*, 112, p. 1-3.
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 4(2), 329-348.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sarlo, B. (2013). *Sete ensaios sobre Walter Benjamin e um lampejo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Valls, A. L. (1994). *O que é ética*. São Paulo: Editora Brasiliense.

NOTAS

- ¹ O NUPPEC/UFRGS – Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura é uma ação conjunta entre docentes da Faculdade de Educação e do Instituto de Psicologia da UFRGS que ocorre no âmbito de dois Programas de Pós-Graduação: Educação e Psicanálise: Clínica e Cultura. Participam do Núcleo professores, pesquisadores e bolsistas das duas unidades – Psicologia e Educação. Temos desenvolvido nossos trabalhos desde o eixo 3 do Núcleo, denominado Psicanálise, Educação, Adolescência e Socioeducação. Ao final de 2014, iniciamos um trabalho de pesquisa em uma instituição socioeducativa na tentativa de criar um espaço de escuta com os adolescentes que estavam em restrição de liberdade. Inicialmente, com o projeto *Os jovens em conflito com a Lei, a Violência e o Laço Social* e, depois, em 2015 e 2017, com o *Ritmos*,

Adolescência e Poesia (R.A.P): dos “muros” à musicalidade na Socioeducação. Assinalamos que o primeiro projeto citado foi contemplado com o Edital Universal do CNPq 447672/2014-2.

- ² A IP caracteriza-se enquanto uma espécie de porta de entrada da Instituição Socioeducativa, acolhendo os adolescentes suspeitos de terem cometido algum ato infracional e que, por alguma razão judicial, não puderam aguardar às audiências do seu processo em liberdade. Nessa modalidade de acautelamento pré-decisão, os adolescentes podem ficar até 45 dias, sendo que, se esse prazo for ultrapassado, caberá à “Unidade adotar as providências de comunicação ao juízo de conhecimento e a Defensoria para interposição do devido remédio processual” (Brasil, 2014, p. 19).
- ³ Aproveitamos o efeito equívoco que se forja com as iniciais R.A.P. como advindo de rap – *rhythm’n’poetry* para Ritmos, Adolescência e Poesia.
- ⁴ Essa é uma das falas dos adolescentes que se repetia com frequência durante os encontros das Rodas de R.A.P.
- ⁵ Todos os nomes empregados neste artigo foram modificados a fim de garantir o anonimato dos adolescentes.
- ⁶ Salientamos que a nomenclatura “crime” e seus derivados do código penal brasileiro são incorretos para referir-se à transgressão cometida por uma criança ou adolescente. O que é proposto pelo SINASE é “ato infracional” ou “delito”, mesmo que os próprios adolescentes pouco se utilizem dessas palavras. Sabemos, também, que as incongruências se encontram ainda na construção das diretrizes, pois, embora estejam embasadas nos direitos humanos e no ECA, na maioria das cidades brasileiras as medidas socioeducativas estão vinculadas a Secretarias de Justiça (Brasil, 2006).
- ⁷ O *real* é o que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita, aquilo que não cessa de não se escrever. O *real* é um dos três registros que, junto ao *simbólico* e ao *imaginário*, fundam o que Lacan denominou RSI – as instâncias indissociáveis ligadas pelo *nó borromeu*, que dão conta da relação do sujeito com a falta. O *real* designa o impossível de ser simbolizado; o *simbólico* seria o lugar do significante e da função paterna; o *imaginário* seria o lugar supremo das identificações, lugar das ilusões do eu, da alienação do sujeito. Para outros detalhes, ver Roudinesco e Plon, 1998.
- ⁸ Resta um é um quebra-cabeça no qual o objetivo é, por meio de movimentos válidos, deixar apenas uma peça no tabuleiro. No início do jogo, há 32 peças no tabuleiro, deixando vazia a posição central. Um movimento consiste em pegar uma peça e fazê-la “saltar” sobre outra peça, sempre na horizontal ou na vertical, terminando em um espaço vazio. A peça que foi “saltada” é retirada do tabuleiro. O jogo termina quando não mais é possível fazer nenhum outro movimento. Nesta ocasião, o jogador ganha caso restar apenas uma peça no tabuleiro.

⁹Referência ao artigo 157 do código penal brasileiro. “Art. 157 - Subtrair coisa móvel alheia, para si ou para outrem, mediante grave ameaça ou violência a pessoa, ou depois de havê-la, por qualquer meio, reduzido à impossibilidade de resistência” (Para mais informações, ver <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10619340/artigo-157-do-decreto-lei-n-2848-de-07-de-dezembro-de-1940>).

Recebido em: 02/10/2017

Aprovado em: 08/03/2018

AS NOMINAÇÕES NA CLÍNICA NODAL DE ADOLESCENTES

*Carla Almeida Capanema**

*Fabian Fajnwaks***

*Ângela Maria Resende Vorcaro****

RESUMO

O seminário lacaniano *R. S. I.* trabalha a possibilidade de se prescindir do Nome-do-Pai como uma amarração para os três registros da realidade psíquica. Nele, as nomeações imaginária, simbólica e real são abordadas como modalidades de um quarto elo do nó borromeano, que mantém enlaçados R, S e I como função de reparação do lapso do nó. Partindo dessa teoria, este artigo objetiva trabalhar a clínica nodal de adolescentes, tomada como um momento singular para a construção de uma nova amarração R.S.I. Buscou-se trabalhar as nomeações em um caso clínico de um adolescente, explicitando os tipos de enlaçamento presentes nesse caso. Lacan realiza a passagem do Nome-do-Pai aos Nomes do Pai, constatando ao final que o nó borromeano de três elos é sempre falho e que as nomeações vêm reparar o lapso do nó para todo ser falante. Neste artigo, constata-se a relevância do período da adolescência como um momento especial para a construção dessa amarração que venha suportar o nó borromeano.

Palavras-chave: nomeação; clínica nodal; adolescência; nó borromeano, nomes-do-pai.

NOMINATIONS IN THE NODAL CLINIC AMONG TEENAGERS

ABSTRACT

The Lacanian Seminary R. S. I. works with the possibility of dispensing the Name-of-the-Father as a mooring for the three registers of psychic reality. In that situation the imaginary, symbolic and real nominations are approached as modalities of a fourth link of the Borromean knot, which

*Psicanalista, Pós-Doutoranda em Teoria Psicanalítica pela UFMG (Bolsista da CAPES/PNPD).

**Psicanalista, Mestre de Conferências da Université de Paris VIII, Membro da École de la Cause Freudienne e da Association Mondiale de Psychanalyse.

***Psicanalista, Pesquisadora CNPQ, Professora Sênior do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG.

hold R, S, and I as a function of repairing the lapse of the node. Based on this theory, this article aims to work the nodal clinic of adolescents, taken as a singular moment for the construction of a new mooring R.S.I. We sought to work the nominations in a clinical case of an adolescent, explaining the types of entanglement present in this report. Lacan performs the passage of the Name-of-the-Father to the Names of the Father, noting in the end that the Borromean knot of three links is always flawed and that the nominations come to repair the lapse of the knot for every talking being. In this article, the relevance of the adolescence period is verified as a special moment for the construction of this mooring that will support the Borromean knot.

Keywords: nomination; nodal clinic; adolescence; borromean knot; names of the father.

NOMINATIONS DANS LA CLINIQUE NODALE DES ADOLESCENTS

RÉSUMÉ

Le Séminaire Lacanien R. S. I. travaille la possibilité de se passer du Nom-du-Père comme amarre pour les trois registres de la réalité psychique. Dans le cas, les nominations imaginaires, symboliques et réelles sont approchées comme des modalités d'un quatrième lien du nœud borroméen, qui tient R, S et I en fonction de la réparation du lapsus du nœud. Basé sur cette théorie, cet article a l'intention de travailler la clinique nodale de l'adolescent, prise comme un moment singulier pour la construction d'un nouveau lien entre R.S.I. On a cherché à travailler les nominations dans un cas clinique d'un adolescent, en expliquant les types d'amarrage présents dans ce cas. Lacan effectue le passage du Nom-du-Père aux Noms du Père, notant à la fin que le nœud borroméen de trois liens est toujours défectueux et que les nominations viennent réparer le lapsus du nœud pour chaque parlêtre. Dans cet article, la pertinence de la période d'adolescence est vérifiée comme un moment spécial pour la construction de cet amarrage qui soutiendra le nœud borroméen.

Mots clés: nomination; clinique nodale; adolescents; nœud borroméen; noms du père.

INTRODUÇÃO

O título do *Seminário R. S. I.* (1974-1975), na língua francesa, é homofônico à palavra *hérésie*, ou seja, heresia. Portanto, ao mesmo tempo que opera com letras para cifrar a necessária conjunção /distinção das

*dimensões*¹ real, simbólica e imaginária no campo em que o ser falante se precipita, por meio da articulação RSI essas implicam a heresia lacaniana ao Complexo de Édipo freudiano. Afirmando que Freud sonhara ao tomar o Nome-do-Pai como elo suplementar responsável pelo enlaçamento entre real, simbólico e imaginário, ao reconhecê-lo como realidade psíquica ou religiosa, Lacan interroga a possibilidade de prescindir do Nome-do-Pai, pois:

nosso Imaginário, nosso Simbólico e nosso Real estão talvez para cada um de nós ainda num estado de suficiente dissociação para que só o Nome do Pai faça nó borromeano e mantenha tudo isso junto, faça nó a partir do Simbólico, do Imaginário e do Real (Lacan, 1974-1975, em 11/02/75).

Mesmo admitindo a necessidade de algo que articulasse os três registros, Lacan considerou a precariedade paterna para estabelecer essa função, precariedade que conduziria o próprio sujeito a articular R, S, I, inventando uma suplência ao Nome-do-Pai. Podemos dizer que, a partir da constatação do Complexo de Édipo como um sonho de Freud (no *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970/1992, p. 134) e da introdução do nó borromeano (a partir do *Seminário, livro 19: ...ou pior* (1971-1972/2012), Lacan aos poucos se desembaraça do Nome-do-Pai, encontrando um modo de figuração da função de suplência dos “Nomes-do-Pai”.

É na última lição do *Seminário R. S. I.* (1974-1975) que Lacan conclui que não existe nó borromeano de três para o ser falante, pois há sempre uma falha no nó borromeano de três dimensões. Assim, são possíveis múltiplos tipos de enodamentos na estrutura do nó de quatro elos para que seja possível amarrar juntos os três registros da realidade psíquica. À diferença da proposição freudiana do complexo de Édipo como eixo articulador da realidade psíquica de um sujeito, ao implicar singularmente seja o Simbólico, o Imaginário ou o Real, o nó borromeano, como veremos, gira em torno não de um, mas de diferentes Nomes-do-Pai: “[...] os nomes do pai, é isso: o Simbólico, o Imaginário e o Real. Eles dão sentido, nomeiam algo do Real” (Lacan, 1974-1975, em 11/03/75).

Este artigo tem como objetivo explicitar a teoria das nomeações² em R.S.I. e articulá-las clinicamente à adolescência, tomada aqui como um momento próprio para a construção de uma nomeação passível

de sustentar a função borromeana do nó, de modo a manter constritos os elos real, simbólico e imaginário. A abordagem da adolescência pela clínica nodal é um terreno privilegiado que nos permite pensar as diversas possibilidades de enodamento entre o Real, o Simbólico e o Imaginário, numa aposta em que as contingências podem ser tomadas como oportunidades de amarrações, de atamentos singulares.

Por meio de um extrato clínico, procurar-se-á verificar o desdobramento da paternidade na estruturação psíquica de um adolescente e localizar as diferentes formas de enodamento que favoreceram o enlace ou o desenlace de seu “nó mental”.

O QUE É A CLÍNICA NODAL?

A despeito de ter tratado detidamente o simbólico, o imaginário e o real, Lacan fala pela primeira vez do nó borromeano no *Seminário, livro 19: ...ou pior* na lição de 9 de fevereiro de 1972 (1971-1972/2012), onde menciona haver tomado conhecimento da existência do brasão de armas da família Borromeu. O brasão dessa dinastia milanesa é constituído de três círculos, simbolizando uma tríplice aliança. Se um dos anéis for retirado, os outros dois ficam livres.

Desde o início, Lacan mostra-se entusiasmado com o nó borromeano falando que ele lhe vem como um anel no dedo, e, no percurso de seu ensino, ele faz uso desse anel de distintos modos, o que traz consequências importantes para a teoria e clínica lacaniana. O nó borromeano, apelidado de “rodinhas de barbante” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 126), se tornou fonte de interesse cada vez maior para Lacan. Para ele, o manejo do nó borromeano é uma demonstração do Real da clínica, uma “mostração”, palavra que se afina com a ideia do inconsciente como impossível de se demonstrar completamente. Todo ser falante tem um núcleo de Real que escapa ao controle, como testemunha Millot (2017) ao escrever sobre sua convivência com Lacan:

Um dia, contudo, ele estava manipulando as rodinhas de barbante que ele tanto gostava de modelar e, de repente, me disse: “está vendo, isso é você!”. Eu era – como qualquer um, não importa quem – aquele real que escapava ao seu controle, que tanto mal lhe fazia. Vi-me bruscamente compelida a levar em conta o que em mim lhe resistia como só o real resiste (Millot, 2017, p. 6).

A estrutura do ser falante pode ser pensada como um nó borromeano de três círculos, em que cada “rodela” representa uma das três instâncias psíquicas: Real (R), Simbólico (S) e Imaginário (I). Com esses anéis, Lacan iguala os três registros, desfazendo-se da hegemonia do Simbólico contida em seu primeiro ensino.

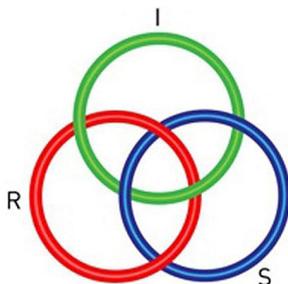


Fig. 1 - Nó borromeano de três elos
Fonte: Capanema, 2015

Cada um desses anéis se relaciona com os outros dois em um modo de alteridade, nenhum deles se ligando exclusivamente ao outro, sempre havendo um terceiro que está mediando. Assim, se cortamos qualquer um dos três círculos, todos se soltam, nenhum depende exclusivamente do outro, cada um depende do enodamento entre os três.

Para Lacan, o único modo de dar aos três termos uma medida comum é enlaçando-os no nó borromeano: “Só encontrei uma única forma de dar a estes três termos, Real, Simbólico e Imaginário, uma medida comum, que é enlaçando-os neste nó bobô... borromeano” (Lacan, 1974-1975, em 10/12/1974).

O sujeito está triplamente determinado por três cordas que podem ser distinguidas mesmo que cada uma tenha seu furo, sua consistência e sua “ex-sistência”, ou seja, há consistência em R., S., I.; há buraco em R., S., I., e há “ex-sistência”, em R., S., I.. Mas, embora cada registro possua seu furo, sua consistência e sua “ex-sistência”, podemos relacionar a “ex-sistência” ao Real, pois há alguma coisa de impensável; o furo ao Simbólico, pois há um equívoco fundamental em relação a essa coisa; e a consistência ao Imaginário, pois há um sentido que responde por essa coisa.

Dessa maneira, ao falar em equivalência entre os registros, Lacan não supõe que eles sejam iguais. Todos são distintos entre si, e é na medida em que são diferentes, heterogêneos, que fazem Um, que fazem o nó borromeano. Ou seja, esses três registros têm o mesmo valor em relação ao próprio nó borromeano que será, doravante, o lugar do verdadeiro Real relativamente aos três registros tomados separadamente (Fajnwaks, 2014).

Milner (1996) nos esclarece em *A obra clara* que o nó não é uma metáfora e tampouco literal, mas ele pode suportar letras (R.S.I.). O borromeianismo mostra o literal, ele é uma “mostração do Real”, mas ele próprio (o nó) não está integralmente literalizado:

[...] o nó assinala o retorno dos dramas [...]; [...] não havia Outro do Outro, nem metalinguagem; não há matema do matema, nem letra da letra; há apenas o nó, que permanece rebelde a uma literalização integral, por mais longe que levemos a literalização (Milner, 1996, p. 132).

O nó borromeano permite que Lacan trabalhe de outra forma com o Real. Ele se pergunta qual o sentido do Real e a manipulação do nó nos permite nos aproximar do Real pelos efeitos no Imaginário e no Simbólico, pela “ex-sistência” que fura cada um dos registros. Lacan nos ensina que a noção de inconsciente se suporta no nó: “O inconsciente é o Real. Se digo é o Real é por ser furado” (Lacan 1974-1975, em 15/04/1975). O Inconsciente é o Real porque o *falasser* é afligido pela única coisa que faz furo, o significante.

O QUARTO ELO COMO NOMINAÇÃO

O nó de quatro rompe com a homogeneização entre os três anéis, o Simbólico, o Imaginário e o Real terminam heterogêneos. O quarto introduz a dissimetria e, com ela, a diferença entre os registros, pois de três consistências nunca se sabe qual é Real. Pelo acréscimo do quarto elo, cada um dos três anéis pode ser colocado em relação como aquele da nomeação.

Mesmo que sejam três, isso faz quatro, donde minha expressão mais-uma. E será retirando uma, real, que o grupo se desata [...] Em três não se sabe nunca qual das três é real, e é por isso que é necessário que sejam quatro (Lacan, 1974-1975, em 15/4/75).

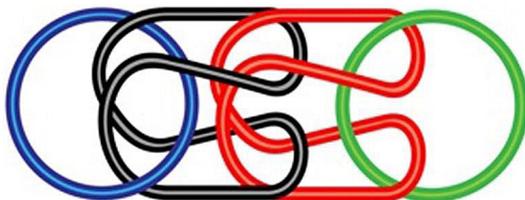


Fig. 2 - Nó borromeano de quatro elos estirado

Fonte: Capanema, 2015

A nomenclatura foi articulada por Lacan com a função do pai, que sofreu também os efeitos da mudança do enodamento da cadeia de três para quatro anéis. Do “Nome-do-Pai” desenvolvido desde o início de seu ensino ao “pai como nomeante”, que passa a ser reconhecido em que “sua função radical é de dar um nome as coisas, com todas as consequências que isso comporta até o gozo, notadamente” (Lacan, 1974-1975, em 11/03/1975).

Essa definição do “pai como nomeante” se desdobrará de um lado em o “Pai do nome”, ou seja, aquele que permite nomear um real, e de outro lado, o pai do gozo, que é o que Lacan chamará em “R.S.I.”, a *père-version*, afirmando que um pai não tem direito ao respeito e ao amor se não é perversamente orientado, ou seja, que ele faça de sua mulher um objeto *a* (Lacan, 1974-1975, em 11/03/1975). Essa definição do *mais-de-gozar* do pai tem efeitos no campo do sujeito como um traço que faz marca como sintoma, como resposta ao gozo do pai (Fajnwaks, 2014).

Lacan começa a se interrogar sobre o estatuto do pai, ligando-o ao sintoma e implicando-o em uma posição subjetiva de crença. E articula o buraco constitutivo do simbólico com o Nome-do-Pai:

Não consideramos o fato da interdição do incesto como histórico. Ele é estrutural. Por quê? Porque há o simbólico. É no buraco do simbólico que consiste esse interdito. É preciso o simbólico para que apareça individualizada, no nó, essa coisa que eu não chamo tanto de complexo de Édipo, não é tão complexo assim, chamo isso de o Nome-do-Pai. O que só quer dizer o Pai enquanto Nome não quer dizer nada de início, não só o pai como nome, mas o pai como nomeador (Lacan, 1974-1975, em 15/04/75).

O buraco no Simbólico é articulado com o Deus do antigo testamento que diz *ehié asher ehíé*, traduzido em *O seminário 22: R. S. I.* (1974-1975) por “Eu sou o que sou”, esse Deus definido como causa de si mesmo, que não remete a nenhum outro significante. No hebraico, *ehié asher ehíé* quer dizer *serei o que serei*, conjugado no futuro, introduzindo uma dimensão mais enigmática que o presente da tradução do grego que faz Santo Agostinho. *Serei o que serei* se aproxima mais do furo no Outro, que supõe esse tipo de autonominação, um enigma no que diz Deus a Moisés que instala um vazio, mas que ao mesmo tempo inscreve uma marca que lança o sujeito para a escrita possível desse impossível de representar.

Aí não se pode dizer que os judeus não foram legais, eles explicaram bem o que era o Pai, eles chamam o Pai, o Pai que eles enfiam num ponto de buraco que nem se pode imaginar; eu sou o que sou, isto é, um buraco. Bom, é daí que, por um movimento inverso, se acreditarem nos meus esqueminhas, um buraco turbilhona, ou melhor, engole, mas há momentos em que se cospe de volta. Cospe o quê? O Nome. É o Pai enquanto Nome (Lacan, 1974-1975, em 15/04/75).

Constata-se uma mudança do conceito do Nome-do-Pai com o nó borromeano. O enigma da resposta do pai é o furo no simbólico que “cuspiu” para Lacan as nominações paternas e com isso a distinção do pai como nome ao pai nomeante.

Se, até esse momento, o enodamento dos três registros era tomado como eminentemente simbólico, devido à metáfora paterna estabelecida na saída do complexo de Édipo, o privilégio da nominação de qualquer dos registros, como elo que se enlaçaria ao registro nominado, introduz a proposta do quarto anel com função de nominação, seja ela nominação simbólica, nominação imaginária ou nominação real. Assim, a particular amarração [Simbólico-Nominação simbólica]; [Real-Nominação real]; [Imaginário-Nominação imaginária] passa a se articular aos dois outros registros, franqueando novas modalidades de enodamento que repararam lapsos anteriores. Portanto, não seria privilégio exclusivo do simbólico amarrar as dimensões da realidade psíquica, mas também a nominação do Real e do Imaginário, e é o que encontramos no final do *Seminário 22: R. S. I.*

É entre esses três termos, nomenclatura do Imaginário como inibição, nomenclatura do Real como acontece de ela se passar de fato, quer dizer, angústia, ou nomenclatura do Simbólico, quero dizer, implicado, fina flor do Simbólico, ou seja, como se passa, efetivamente, na forma do Sintoma, será entre esses três termos que tentarei, ano que vem, e não é por ter a resposta que não vou deixá-la como questão, me interrogar quanto ao que convém dar como substância ao Nome-do-Pai (Lacan, 1974-1975, em 13/5/75).

Ainda nesse Seminário a principal particularidade do nó borromeano de quatro é que seus anéis formam pares não intercambiáveis em sua configuração. Desse modo, quando o quarto elo faz par com o Imaginário, temos a nomenclatura imaginária da qual participa a inibição; quando faz par com o Real, temos uma nomenclatura real da qual participa a angústia e, por último, quando faz par com o Simbólico, temos uma nomenclatura simbólica da qual participa o sintoma. Os componentes do trio freudiano – a inibição, o sintoma e a angústia – são elevados à categoria de quarto anel: Nomes-do-Pai que, redobrando cada um dos registros, podem enlaçar-se de modo borromeano.

Essa série – R, S, I. e as nomenclaturas Imaginária, Real e Simbólica – pode se constituir de até seis combinações e nos possibilita pensar clinicamente a diversidade das amarrações do quarto elo para cada sujeito (Schejtman, 2012). E embora Lacan não tenha desenvolvido esse tema, o mesmo se mostra fecundo para se considerar, também clinicamente, a emergência das nomenclaturas na adolescência.

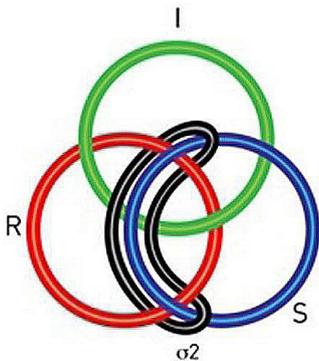


Fig. 3 - Nomenclatura Simbólica entre S e I

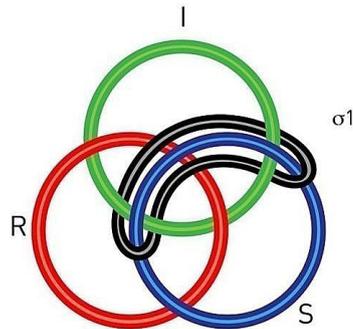


Fig. 4 - Nomenclatura Simbólica entre S e R

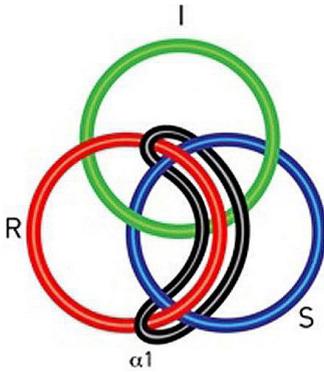


Fig. 5 - Nomenclatura Real entre R e S

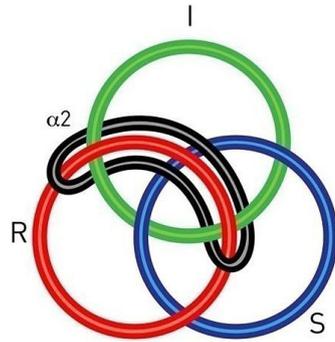


Fig. 6 - Nomenclatura Real entre R e I

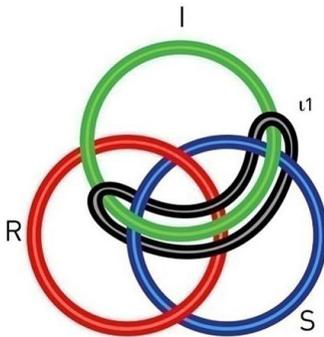


Fig. 7 - Nomenclatura Imaginária entre I e S

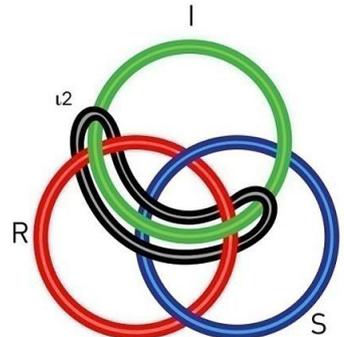


Fig. 8 - Nomenclatura Imaginária entre I e R

Fonte: Adaptado de Schejtman (2013, p. 183-184)

O QUARTO ELO COMO “SINTHOMA”

Lacan introduz o termo “sinthoma” na conferência de 1975, *Joyce, o sintoma*, no *V Simpósio Internacional James Joyce* (2007). Nessa conferência, Lacan concede ao “sinthoma” a mesma função da nomenclatura que havia trabalhado na última lição do *Seminário, livro 22: R.S.I.*, como um quarto elo que enlaza os registros do Simbólico, do Imaginário e do Real. Ele posiciona o “sinthoma” da mesma forma

que a função do pai na nomeação, concebida menos como nome e mais como nomeante.

O pai, como nome e como aquele que nomeia, não é o mesmo. O pai é esse quarto elemento – evoco aí alguma coisa que somente uma parte de meus ouvintes poderá considerar – esse quarto elemento sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real (Lacan, 1975-1976/2007, p. 163).

Já na primeira lição do *Seminário, livro 23: o sinthoma*, Lacan se refere à nomeação paterna como *père-version* ou versão paterna, relacionando ao “sinthoma” algo do Nome-do-Pai, mas destacando sua pluralização pela função de nomeação.

Digo que é preciso supor o tetrádico o que faz o laço borromeano – perversão quer dizer apenas *versão em direção ao pai* –, em suma, o pai é um sintoma, ou um sinthoma, se quiserem. Estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a *ex-sistência* do sintoma (Lacan, 1975-1976/2007, p. 21).

O caso de Joyce foi considerado por Lacan como respondendo a um modo de suprir um desatamento do nó. Ele questiona se o desejo de “ser um artista que fosse assunto de todo o mundo” não é a compensação ao fato de o pai jamais ter sido pai para ele. Não seria isso uma compensação à demissão paterna? Fazer um nome próprio à custa do pai?” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 86).

No último capítulo do *Seminário, livro 23: o sinthoma*, Lacan aponta a localização do lapso do nó de Joyce em termos da demissão paterna, da *Verwerfung* em um ponto preciso da cadeia borromeana de três anéis: entre Real e Simbólico. O Imaginário se solta, desprende-se da cadeia e o Simbólico e o Real ficam interpenetrados.

A interpenetração de Real e Simbólico é discutida por Lacan por meio das falas impostas, que são consideradas o sintoma de Joyce. Ele destaca a justificativa de Joyce de que as falas impostas de sua filha Lúcia, que tinha um diagnóstico de esquizofrenia, advinham de sua telepatia. Lacan vai analisar que a atribuição dessa virtude a partir do que ele ouvia da filha é alguma coisa que está no prolongamento de seu próprio sintoma – a fala imposta.

No progresso de certo modo contínuo que sua arte constituiu, é difícil não ver que uma certa relação com a fala lhe é cada vez mais imposta – a saber, essa fala que, ao ser quebrada, desmantelada, acaba por ser escrita –, a ponto de ele acabar por dissolver a própria linguagem (Lacan, 1975-1976/2007, p. 93).

As epifanias constantes na obra de Joyce indicam o que faz sintoma como palavra imposta, que liga seu inconsciente ao Real. Trata-se de um inconsciente diferente daquele inconsciente metáfora, que liga S_1 - S_2 , aquele em que Lacan coloca Joyce como desabonado do inconsciente. O inconsciente aqui referido é o de fora do símbolo, da cadeia significante, o inconsciente enxame no qual um S_1 se desprende do inconsciente e, pelo lapso do nó, se enoda ao Real. É compatível com o que Lacan chamou, no *Seminário, livro 19: ...ou pior* (2012), de “Há Um”, que introduz a não relação sexual, pois é do Um sozinho que se trata. Um S_1 que não se encadeia com S_2 e que, assim, não comporta efeitos de significação (Miller, 2011).

O “sinthoma” de Joyce é trabalhado por Lacan como o tratamento dado pelo escritor ao seu sintoma das palavras impostas. A partir de sua obra, ele faz a reparação “sinthomática” do Imaginário em seu nó, compensando a demissão paterna pelo desejo de ser “um artista que fosse assunto de todo o mundo” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 86). Dessa forma, ele se faz um nome próprio e alcança um saber fazer com seu sintoma, cernindo um pedaço do Real e tornando possível fazer um laço com o Outro mediante sua obra.

Lacan faz referência no *Seminário, livro 22: R. S. I.* (1974-1975) ao lógico americano Saul Kripke (1980), que formula a “necessidade” de se nomear as coisas, distinguindo os nomes comuns dos nomes próprios e conceitualizando esses últimos como um “designador rígido”, no qual temos um único objeto sob seu nome.

É essa acepção do nome próprio que permite Lacan fundar uma teoria em termos de nome próprio de gozo, pois, se existe alguma coisa que singulariza um sujeito para além de sua estrutura clínica, é sua modalidade singular de gozo. Assim, é a relação do sujeito ao objeto *a* que precisará a sua verdadeira singularidade e então seu verdadeiro nome próprio que, ao modo do designador rígido de Kripke, permite nomear da maneira mais precisa possível a falta a ser do sujeito. O nome próprio

como nome do “sinthoma” – a modalidade de enodar os três registros RSI – designa um real ao modo de um designador rígido, sendo possível se nomear apenas a partir de um pedaço de real.

Se Lacan faz do Nome-do-Pai no *Seminário, livro 22: R.S.I.* (1974-1975) *o Pai do Nome*, aquele que permite nomear as coisas, se tratará para ele de encontrar outras formas de nominação. Ele concluirá esse Seminário declinando três formas de nominação: nominação simbólica, nominação imaginária e nominação real (1974-1975, em 13/5/1975). Miller (2002) avançou que para cada um dos casos de Freud, *o Homem dos ratos*, *o Homem dos lobos*, o pequeno Hans – *o homem dos cavalos* – e Dora – *a mulher dos homens* –, nós poderíamos designar um nome de sintoma, que enquanto tal se inscreve, se autoriza ainda do Nome-do-Pai. Cada um dos animais designa uma modalidade de gozo para cada um desses sujeitos e determina a realidade psíquica para cada um deles, mas algo dessa nominação é articulada em torno do Nome-do-Pai.

O “sinthoma” permite obter uma nominação que cerne o real do gozo do sintoma sem forçosamente declinar o que o Nome-do-Pai articula como sintoma, inibição e angústia para um sujeito. Em Joyce é o “pedaço de real” que permite a ele se nomear, diferente das outras nominações que um sujeito encontra que são através da maneira pela qual ele se inscreve no Outro.

A SINCRONIA E A DIACRONIA NA CLÍNICA DE ADOLESCENTES

A escuta clínica de adolescentes nos permite hipotetizar a passagem adolescente como um momento singular na amarração do nó borromeano, pois esta implica em cortes reais estruturantes que rompem uma condição subjetiva anterior e refazem uma nova condição. O homeomorfismo, característica principal dos objetos topológicos, nos permite passar de uma apresentação de estrutura a outra, sem cortes e traumas. As estruturas continuam equivalentes (porém não semelhantes), mas as deformações são contínuas. Podemos também extrair as consequências desse homeomorfismo para a constituição do sujeito, pois a sua estruturação não se faz sem a diacronia de acontecimentos estruturantes que rompem com uma condição subjetiva anterior e provocam movimentos que refazem uma nova configuração.

Se o sujeito é instaurado desde a incidência do agente da linguagem sobre seu organismo, só podendo se representar entre significantes, nem por isso sofre todas as consequências dessa incidência de uma só vez. Depois de um primeiro corte real que retira o organismo de uma homeostase simbolizante primária, alçando-o à condição de ser faltante, outros cortes causados pela dimensão real da experiência psíquica irão complicar o desfazimento da lógica precedente e a instauração de novas condições de estruturação (Vorcaro, & Capanema, 2011).

A clínica psicanalítica nos permite formular a hipótese de uma diacronia lógica da estruturação do sujeito, pois é com a construção da fantasia que o sujeito responde ao desejo enigmático do Outro e somente após essa construção é possível responder por seu próprio desejo. Essa fantasia fundamental não se constrói de uma só vez, sendo necessários dois tempos lógicos, intercalados por um período de latência, para se produzir uma fantasia estabilizadora de sua relação com a realidade. A construção da fantasia não é somente dependente do Outro, mas também das contingências da vida e dos modos de relação do sujeito por vir com esse Outro que lhe coube (Amigo, 2007).

Trata-se da direção que Lacan aponta no horizonte, a partir do *Seminário, livro 10: a Angústia* (1962-1963/2005), onde assevera que a realização autêntica do sujeito só se efetua quando ele situa seu *objeto a* no campo do Outro, por meio da nominação da marca que vai do *objeto a* à sua passagem para a história (1962-1963/2005, p. 365-366). Tal abordagem é efetuada pelo próprio Lacan ao nominar o quarto elo borromeano (1974-1975). No modo singular de atar os registros com os quais o sujeito *realizou, imaginarizou e simbolizou* sua realidade psíquica, ele terá que, por meio da *nominação* do objeto que o causa, equacionar o laço que constringe esses registros. Trata-se, nessa operação nomeadora, de historicizar o objeto em sua existência, ou seja, distinguir o objeto que o causa ao nomear a que seu desejo se refere. Fazer valer o *objeto a* é então orientar-se a partir do objeto que causa o sujeito em direção ao que ele pode nomear em sua existência, como objeto de seu desejo.

Amparados no que Lacan nos ensina no final do *Seminário, livro 22: R. S. I.* (1974-1975 em 13/05/75), quando mostra que o nó borromeano de três cordas não é a norma para a relação de R., S. e I, podemos

hipotetizar que os três elos RSI serão delimitados na infância e latência, permanecendo, entretanto, precariamente ligados, ou mesmo apenas empilhados. A função do quarto elo será a de amarrar os três anéis soltos e assim resgatar a condição borromeana, que falta à constrição destes, o que se dará na adolescência, diante de um inédito encontro com o real do sexo: o impossível da relação sexual.

Desse modo, temos uma relação sincrônica determinada pela estrutura do Outro primordial, mas, ao mesmo tempo, inserida na diacronia das relações contingentes do sujeito com esse Outro e com o que pode ser imaginado como suprimindo suas faltas. Conforme Schejtman (2013, p. 242), mesmo que o nó borromeano seja considerado como Real por Lacan, nada impede que o tempo o afete; afinal, o tempo também é Real: “o realismo nodal de Lacan não exclui a dimensão temporal, a diacronia”.

Em 1974, Lacan (1974/2003) escreve seu comentário sobre *O despertar da primavera* e destaca um modo particular de versão paterna na obra de Wedekind - o Homem Mascarado que representa um dos Nomes-do-Pai.

Nesse mesmo ano, Lacan, em seu *Seminário 22: R. S. I.* (1974-1975), trabalhou o nó borromeano e a necessidade do quarto elo que enodaria Real, Simbólico e Imaginário. Esse quarto anel foi chamado de nomeações paternas que manteriam a realidade psíquica enlaçada a um sujeito qualquer.

Podemos constatar a importância do período da adolescência para a construção de uma nomeação própria que suporte o nó borromeano, é o momento em que todo sujeito terá que fazer uma versão paterna. Além da sincronia de estrutura, esse quarto elo supõe a diacronia de acontecimentos constituintes do sujeito. Não basta o “não” do pai, também não basta estar inscrito na Metáfora Paterna, é um momento em que todo sujeito tem que refazer esse nó do Nome-do-Pai, retrazando sua biografia e reparando sua imagem (Capanema, 2015).

EXTRATO CLÍNICO: UMA PORTA QUE SE ABRE PARA A LIBERDADE

O início do atendimento de Emerson³ se fez valer pela via da inibição, que se apresentou em sua vacilação de não saber se a porta da sala da analista estaria aberta para ele. Essa hesitação, que colocou em dúvida se a porta estaria aberta para ele, concentrou toda a sua questão entre

a liberdade ou ter que cumprir o destino mortífero dos homens de sua família. Essa porta que se abriu para dar lugar a um espaço de trabalho pela via da palavra é um símbolo por excelência de um dos Nomes-do-Pai, permitindo ao adolescente outra saída, propiciando-lhe um ancoradouro onde ele pôde começar a fazer sua própria versão paterna.

Esse desejo de atravessamento foi trabalhado por Lacan no *Seminário, livro 10: a angústia* (1962-1963), por meio do exemplo da travessia do Rubicão⁴ por César, que marca o caráter inaugural do ato. Atravessar o rio Rubicão não significava uma dificuldade física, não significava que o rio fosse difícil de ultrapassar, mas era um ato fora da lei, visto que César, ao ultrapassar o limite autorizado, estava em transgressão.

Efetivamente, podemos tomar essa vacilação de Emerson e a metáfora da porta aberta como atos que inauguram algo novo, pois, com seu atravessamento, ele produz a inscrição de um novo desejo. Para Lacan, todo ato verdadeiro é um “suicídio do sujeito”. Isso quer dizer que ele pode renascer desse ato, mas de modo diferente. É o que constitui um ato propriamente dito: o sujeito não é o mesmo que antes (Miller, 1993). A vacilação de Emerson demonstrou um desejo de atravessar esse umbral, passar a outro lugar, mas, ao mesmo tempo, uma defesa ante esse desejo, e esse foi o tema tratado por ele no início de seu atendimento.

O primeiro assunto tratado por Emerson foi a morte do pai; este era usuário de drogas e morreu porque se envolveu com a “guerra de gangues”. A mãe de Emerson conta que deixava os filhos a cargo do marido, que não tinha trabalho fixo. Mais tarde, ele se envolveu com as drogas e a criminalidade, apesar de ser bom pai. Informa que Emerson sempre foi um menino nervoso, tendo frequentado um serviço psicológico em razão de dificuldades de aprendizagem. Ficava preocupada com a influência paterna, receosa que o filho seguisse o mesmo caminho. Mas o pai era exigente com os filhos, não admitia que eles ficassem na rua; queria que estudassem para ter uma vida melhor e nunca os deixava verem-no drogado.

Depois do assassinato do pai, Emerson compra uma arma de fogo para se vingar dessa perda. A dimensão do amor ao pai estava colocada para Emerson, assim como do amor do pai por ele. Embora esse pai fosse um “fora da lei”, houve certa função paterna cumprida por ele, em uma vertente fundamental do desejo do pai no exercício de sua paternidade.

O pai, por um lado, entrou no mundo da criminalidade, mas, por outro, manteve os filhos apartados da criminalidade. Mas esse traço da dualidade do pai também se fez presente em Emerson.

Lacan em *O seminário, livro 22: R. S. I. (1974-1975)* nos fala que a única garantia da função pai é que ele exerça a função de exceção. A função de exceção é realizada a partir de um sujeito, não importa quem, mas desde que seja alguém que venha fazer exceção à regra de ser apenas um entre outros. Lacan define a função paterna como função de sintoma $f(x)$, o que do inconsciente pode ser traduzido por uma letra (a), uma letra de gozo que se inscreve no corpo ao se fazer exceção.

Podemos ver que o pai de Emerson fez de sua mulher objeto a , causa de desejo. Essa dimensão do amor apareceu nas palavras da mulher ao falar do marido. Mas algo ficou falho ao realizar o tipo, já que no sintoma paterno estava incluído um modo de gozo transgressivo, que era entrevisto pelo filho.

Durante os primeiros meses de atendimento, Emerson tratava exclusivamente de sua vida amorosa. Encontrava-se dividido entre duas mulheres: a atual namorada – a “santa” – e a antiga – a “vagabunda”. Emerson tratou da dualidade de suas relações amorosas e essa dimensão do amor foi uma questão relevante para ele. Sabemos, desde Freud (1910/1989), que pode existir uma analogia entre a santa e a puta na degradação da vida amorosa do homem: o que se encontra, no consciente, dividido entre dois opostos, pode ser uma unidade no inconsciente. Emerson nomeou cada mulher encarnando um aspecto antinômico do pai: a santa como o que o pai era como marido e pai, e a vagabunda como o que o pai era como *drogadicto* e criminoso.

Certa vez, sua mãe relata que havia tirado Emerson do “morro”, pois ele se encontrava envolvido na “guerra” e ameaçado de morte por gangues rivais. Agindo com rapidez, ela consegue retirá-lo do local com a ajuda de um irmão, que o leva para morar com ele.

A partir de sua saída do morro, Emerson começa a se angustiar. Pergunta à analista o que acontecerá com ele se voltar para o morro e ela responde que ele poderá ter o mesmo destino do pai. Pede o seu aval para voltar, o que lhe é recusado. Ele concorda em ficar, sentindo-se como que exilado de sua pátria.

Nos atendimentos seguintes, alude à dificuldade de sua nova vida, “no meio do nada”. Toda semana comparecia aos atendimentos, esperando um aval para que pudesse voltar para o morro.

Relata que sua ex-namorada estava grávida e falou que “era dele”. Inicialmente, não acreditou, pois afinal ela o havia traído. Esperaria a criança nascer para fazer um exame de DNA. Ao conhecer a filha, Emerson encantou-se com ela, assumindo sua paternidade sem fazer o exame pretendido. Reatou o namoro com a mãe de sua filha e foram morar juntos.

A mãe do adolescente mostrava-se preocupada com o “comodismo” do filho. Também estava apreensiva, porque havia iniciado um namoro e temia a reação de Emerson. Em relação ao namoro da mãe, ele diz: “fiz uma promessa ao meu pai antes dele morrer, que não deixaria ela ter outro homem”. Sente-se culpado por ter traído a promessa feita ao pai, pois deixou sua mãe continuar o namoro sem intervir e até gostou do namorado dela.

Em sua análise foi possível trabalhar sobre a promessa feita ao pai e mais ainda sobre o gozo transgressor deste pai. “Este ano tive muitas mudanças em minha vida. Não foi fácil sair da vida do crime, dá muito trabalho”. No atendimento seguinte, leva sua filha para que a analista a conhecesse e fala que sua vida havia mudado muito depois de seu nascimento. A analista atesta isso e ressalta sua escolha pela vida e não pela morte – de uma outra construção possível da paternidade.

Nesse momento, Emerson relembra sua outra vida, a do crime, que sempre escondeu: “Todos os homens da minha família ou estão mortos ou presos. Só sobraram as mulheres!... [Depois que o pai morreu havia assumido o seu lugar no crime]. Muito tiro, guerra e mortes. Era uma loucura!”.

Sua vida foi, então, ameaçada: levou um tiro de raspão e sua mãe o tirou de lá: “Saí para não morrer ou ser preso. Não queria sair, mas agora não quero voltar! Nunca achei que fosse seguir o caminho do crime, eu estudava e jogava futebol. Sou muito novo, tenho 17 anos e toda a vida para aproveitar!”.

Relata um filme documentário do qual participou quando ainda estava no morro: “Era um filme que mostrava a violência do morro. Estava muito envolvido com o tráfico, andava armado, estava em guerra. Me perguntaram sobre o porquê de estar nessa vida e eu falei da morte do meu pai. Eu queria ver de novo esse filme!”.

De repente, surge uma nova mudança: Emerson vai morar com o tio, e sua mulher e filha voltam para o morro. O ciúme de Emerson retorna e ele chega a falar em tomar a criança da mulher. Em um dos atendimentos chega ansioso: foram levar a filha ao hospital. Não

levaram a certidão de nascimento e ficaram presos lá, pois eram menores de idade. Emerson consegue sair e pede ajuda a analista porque precisa pegar a certidão da criança.

Emerson segue a construção de sua versão paterna. A conotação de sua fala se altera, havendo uma elaboração subjetiva propiciada pela porta que se abriu quando iniciou seu atendimento e pela sua recente paternidade. Fala de seus atos infracionais de um outro lugar, de fora da cena da violência. Providenciou seus documentos, além de iniciar um curso profissionalizante. Faz planos de registrar sua filha: “Quero registrá-la independente de ser minha filha ou não. Eu a adotei e ela me salvou...”.

A CLÍNICA NODAL DE EMERSON

Durante a infância, Emerson se encontrava enlaçado em uma nomeação imaginária, entre Imaginário e Simbólico, sustentado no amor parental e cuidados do pai. Porém, mesmo amparado por uma nomeação imaginária, a dualidade paterna é pressentida, trazendo-lhe consequências subjetivas importantes, dado que se mostra nervoso e com dificuldades de aprendizagem. Ele faz uma amarração do seu nó borromeano pela via do sentido, tratando a dualidade paterna pela inibição do pensamento, identificando-se com o desejo do Outro, no caso com o receio da mãe de que ficasse como o pai.

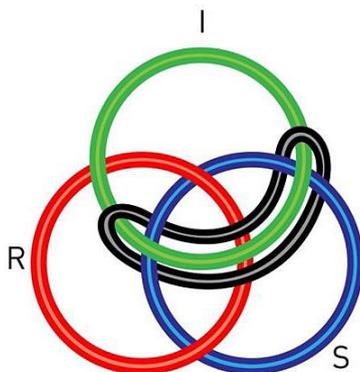


Fig. 8 - Nomeação Imaginária
Fonte: Capanema, 2015

Com a morte do pai e a entrada na adolescência, a nomeação imaginária que sustentava juntos Real, Simbólico e Imaginário se desfaz. O corpo muda, a imagem que tinha de si mesmo se desfaz, assim como a imagem que tinha do pai, uma vez que, com o assassinato, escancara-se sua outra vida, a da criminalidade. O campo do Real invade o registro do Imaginário e presentifica-se o gozo do Outro, causando-lhe angústia diante do medo de ser assassinado como o pai. Esse transbordamento do Real sobre o Imaginário comparece não como uma nomeação que enoda, mas sim como algo que o desenlaça.

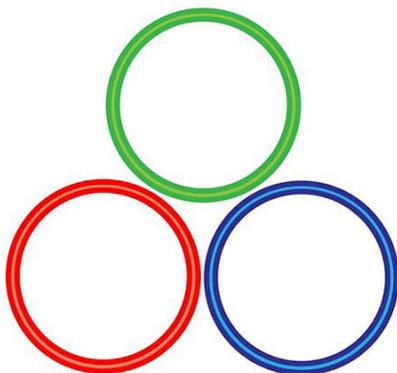


Fig. 9 - Desenho dos três elos soltos
Fonte: Capanema, 2015

Nesse momento, Emerson faz outra tentativa de nomeação imaginária, desta vez entre Real e Imaginário: ele tenta dar sentido ao gozo transgressor do pai, identificando-se com esse traço do pai criminoso. Ele compra uma arma e se envolve com a criminalidade, assemelhando-se, imaginariamente, ao gozo mortífero do pai.

Temos aqui uma nova nomeação imaginária dando sentido ao gozo do Outro que o invade com a morte do pai. Não se trata de uma nomeação real, mas uma nomeação imaginária a esse Real que transborda, uma identificação a um traço do Pai, empuxando-o ao pior por meio de inúmeras atuações.

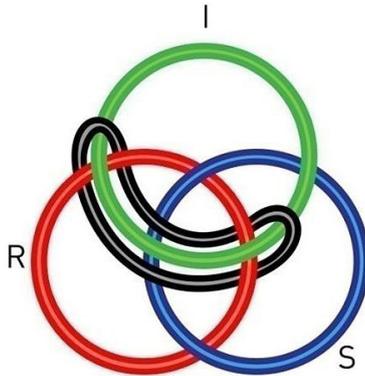


Fig. 10 - Nomenclatura Imaginária

Fonte: Capanema, 2015

Podemos estabelecer dois distintos momentos no tratamento de Emerson: um primeiro, em que a mãe e o tio o retiram do morro: ele se sente um exilado, e a única coisa que quer é voltar para lá com a autorização da analista. A analista cumpre uma função de causa de desejo, mas ocupando uma posição de firmeza que insiste em deixar aberto um espaço outro, distinto desse espaço mortífero da identificação com o pai.

Há uma fase de seu atendimento em que ele está identificado ao pior do pai, sem movimento, completamente inibido, instalado em um comodismo preocupante. Logo ele começa a se mexer, produzindo um movimento de desidentificação com o mortífero do pai. É também quando ele aceita o novo relacionamento da mãe e, então, assume a culpa por trair a promessa feita ao pai.

Um segundo momento, após ele se tornar pai, em que ele escolhe não voltar mais para o morro, e o tio passa a ser uma referência de que se pode viver em outro lugar. A paternidade para Emerson não está no lugar de resgate do mundo do crime, mas o que se verificou é que ela possibilitou uma nova amarração de seu nó borromeo, na qual ele pôde fazer uma mudança subjetiva, comprovada na forma como altera o discurso sobre o morro. Ele fala de outro lugar, já não é mais sua pátria, senão uma loucura! Tal fato é expresso por ele quando diz que gostaria de assistir novamente ao documentário do qual havia participado. Ele se vê

de outro lugar, sai da cena do filme. E ver-se de outro lugar é ver-se como outro... Ele já não é mais o mesmo do filme.

Diferente das nomações imaginárias que Emerson colocou em jogo anteriormente, agora ele encontra um uso *sinthomático* da paternidade que caminha no sentido da invenção: sem recursos para encarnar essa função paterna ele tem que se re-inventar como pai e encontrar um “savoir-faire” para poder ocupar esse lugar. É o que nos permite diferenciar aqui as nomações imaginárias precedentes, que tinham um laço com a imagem de seu próprio pai, com a invenção de uma versão paterna que lhe permite fazer um nome próprio no sentido do *sinthoma*.

Segundo Santiago (2006), quando se pode cifrar o gozo do pai como sintoma é que se tem a chance de dispensá-lo, mas com a condição de saber usar essa letra de gozo de forma que a satisfação pulsional se torne mais compatível com a vida. O atendimento de Emerson possibilitou que ele desse tratamento a essa letra de gozo a partir da presença da analista, construindo uma amarração mais sólida de seu nó borromeano em uma nomação *sinthomática*, entre Real e Simbólico, cernindo um pedaço do Real e tornando possível fazer um laço com o Outro.

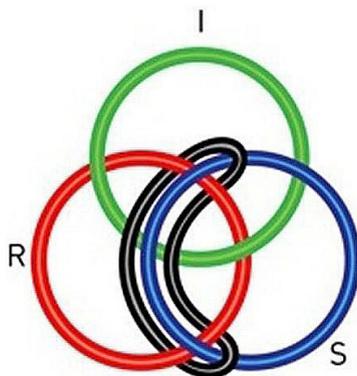


Fig. 11 - Nomação Sinthomática

Fonte: Capanema, 2015

CONCLUSÃO

Se, por um lado, a prática psicanalítica contemporânea tem constatado que a adolescência sugere o desatamento do nó que anteriormente estabilizava a sua condição psíquica, por outro lado ela também explicita que a própria adolescência se mostra como lugar particular em que o sujeito destitui o que até então teria feito função paterna para construir, elaborar e inventar uma versão nominadora, ou seja, um “Nome do Nome” (Lacan, 1974/2003).

Desse modo, não se trata de forjar para os adolescentes uma nova paternidade ou um novo pai, mas tomá-los em um dispositivo discursivo que lhes permita inventar novas maneiras de amarrar sua subjetividade, ultrapassando seja sua condição de impotência atribuída à carência de um pai na infância, seja a nostalgia de um pai que lhes serviria de garantia.

REFERÊNCIAS

- Amigo, S. (2007). *Clínica dos fracassos da fantasia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Capanema, C. A. (2015). A contingência da paternidade como forma de amarração do quarto elo do nó borromeano na adolescência. (Tese de Doutorado não publicada, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil).
- Dafunchio, N. S. (2013). *Seminários: Clínica da sexuação* [Salvador, BA]; Inibição, sintoma e angústia: uma clínica nodal das neuroses [Recife, PE]. Salvador, BA: Instituto de Psicanálise da Bahia (IPB).
- Fajnwaks, F. (2014). Un nominalisme lacanien. In *Suites et variations. Actes des travaux du bureau de Rennes de l'ACF-VLB* (Association Cause Freudienne – Val de Loire – Bretagne).
- Freud, S. (1989). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XI. Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original de 1910)
- Kripke S. A. (1980). *Naming and necessity*, Harvard University Press – trad. fr. de P. Jacob et F. Récanati, *La logique des noms propres*. Paris: Les éditions de Minuit, 1982.
- Lacan, J. (1973-1974). *O seminário, livro 21: les nons-dupes errent*. Inédito.
- Lacan, J. (1974-1975). *O seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1969-1970)
- Lacan, J. (2003). O aturdido. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original de 1972)
- Lacan, J. (2003). Prefácio a *O despertar da primavera*. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original de 1974)
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1962-1963)
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sintoma*. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1975-1976)

- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1972-1973)
- Lacan, J. (2012). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original de 1971-1972)
- Miller, J.-A. (1993). Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto. In *Infornios del Acto Analítico*. (Colección Algoritmo). Buenos Aires, Argentina: Atuel.
- Miller, J.-A. (2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2011). L'être et l'un. In *Orientation lacanienne*, 3(13), Cours. Inédito.
- Millot, C. (2017). *A vida com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Milner, J.-C. (1996). *A obra clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Santiago, J. (2006). A clínica da pai-versão: um adeus ao pai morto. *Revista Latusa*, 11, 73-89, São Paulo: EBP.
- Schejtman, F. (Comp.). (2012). Encadenamientos y desencadenamientos neuróticos: Inhibición, sintoma y angustia. In *Elaboraciones lacanianas sobre la neuroses*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Schejtman, F. (2013). *Sinthome: ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Vorcaro, A. M. R., & Capanema, C. (2011). O efeito da puberdade na constituição subjetiva: A adolescência e a possibilidade do *sinthome*. In Leite, N. V. de A., & Milán-Ramos, J. G. (Orgs.). *EntreAto: o poético e o analítico* (p. 151-183). Campinas: Mercado das Letras.

NOTAS

¹ Vale lembrar que, ao utilizar o termo dimensões, Lacan salienta que não se refere a noção espacial intuitiva de dimensão, mas ao termo homófono *dit-mansion* (Cf. Seminário 20 [2008] e 21 [1974-1975], além do artigo “O aturditado” [2003]).

² Optou-se por traduzir *nomination* por nomeação e não por nomeação. No dicionário Houaiss, a nomeação é definida como o ato ou efeito de nomear ou ser nomeado, ou ainda, como a designação para um cargo ou função. Já a

nominação é definida como uma figura de retórica que consiste em dar uma denominação a algo que não tenha nome, e nesse sentido, leva-se em conta uma modalização singular inventada pelo sujeito, dando nome ao que não tem nome.

³ Nome fictício atribuído ao adolescente visando garantir o sigilo.

⁴ Em 49 a.C., o general e estadista romano, Caio Júlio César, atravessou o rio Rubicão com seu exército. O rio demarcava a fronteira entre a Gália Cisalpina, aquém dos Alpes, e a Itália. Segundo a lei romana, se um procônsul atravessasse o Rubicão com sua tropa de soldados, na margem norte da Cisalpina, rumo à margem italiana do rio, ele seria considerado criminoso e expulso da República. Com as palavras *Alea jacta est!* (A sorte está lançada!), César resolveu voltar com suas legiões à cidade, declarando, com esse ato, guerra a Pompeu (<http://www.portalentretextos.com.br/materia/a-travessia-do-rio-rubicao-pelo-general-caio-julio-cesar,5188>).

Recebido em: 27/02/2018

Aprovado em: 14/05/2018

A TÉCNICA ZEN COMO RESPOSTA LACANIANA À CRISE DA TÉCNICA ANALÍTICA

*Cleyton Andrade**

RESUMO

O texto procura investigar uma resposta lacaniana àquilo que ele próprio chamou de crise da técnica analítica (1953/1998) entre os pós-freudianos. Destaca alguns impasses decorrentes da noção de eu e suas consequências clínicas e teóricas, bem como a tentativa de manutenção de uma técnica padronizada e destituída de uma epistemologia freudiana que resultou em desvios entre aqueles que Lacan chama de pós-freudianos. Aponta o recurso à técnica zen no início do ensino de Lacan como uma crítica a um desvio da prática, como um princípio não identitário e não essencialista do eu. O zen não seria um recurso alegórico numa retórica lacaniana, mas uma forma precisa de retomada de um pensamento da negatividade em conformidade com uma epistemologia freudiana no interior da prática analítica.

Palavras-chave: psicanálise; zen; *técnica* analítica.

THE ZEN TECHNIQUE AS A LACANIAN RESPONSE TO THE CRISIS OF ANALYTICAL TECHNIQUE

ABSTRACT

The text seeks to investigate a Lacanian response to what he himself called the “crisis of analytic technique” among post-Freudians. It highlights some impasses arising from the notion of “Ego” and its clinical and theoretical consequences. It points to the use of the Zen technique, at the beginning of Lacan’s teaching, as a critique of a deviation from practice, and as a non-identitarian and non-essentialist principle of the self. Zen would not be an allegorical feature in Lacanian rhetoric, but a precise form of resumption of a thought of negativity within analytic practice.

Keywords: psychoanalysis; zen; analytical technique.

*Psicanalista, professor do Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da UFAL e autor do livro “Lacan chinês - Poesia, Ideograma e Caligrafia Chinesa de uma Psicanálise”, que ficou em 1º lugar no 58º Prêmio Jabuti.

LA TECHNIQUE ZEN COMME RÉPONSE LACANIENNE À LA CRISE DE LA TECHNIQUE ANALYTIQUE

RÉSUMÉ

Le texte cherche à étudier une réponse lacanienne à ce qu'il appelle la crise postfreudienne de la technique analytique (1953/1998). Il met en évidence certaines impasses découlant de la notion de moi et de ses conséquences cliniques et théoriques. Ainsi que la tentative de maintenir une technique standardisée dépourvue d'une épistémologie freudienne, qui a abouti à des déviations entre celles que Lacan appelle postfreudiennes. Il souligne l'utilisation de la technique zen au début de l'enseignement de Lacan comme une critique d'une déviation de la pratique en tant que principe non identitaire et non essentiel de moi. Le Zen ne serait pas un trait allégorique dans une rhétorique Lacanienne, mais un moyen précis de reprendre une pensée de négativité en accord avec une épistémologie freudienne dans la pratique analytique.

Mots clés: psychanalyse; zen; technique analytique.

INTRODUÇÃO

“O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de sentido, um mestre budista, segundo a técnica zen” (Lacan, 1953/1983, p. 9). Há um sentido dialético preciso nesse método e uma aplicação discreta de seu princípio na análise é admissível (Lacan, 1953/1998), uma vez que ele “só rompe o discurso para parir a fala” (Lacan, 1953/1998, p. 317). Duas referências de Lacan ao zen em dois momentos distintos no ano de 1953, no início de seu ensino. Ambas convergentes para a questão da intervenção e do que faz um analista.

Num momento em que Lacan procura firmar as bases de um projeto de retorno a Freud e iniciar a integração da psicanálise numa inteligibilidade científica da linguística estruturalista, não seria inusitada uma referência exortatória ao zen e ao mestre zen? Não seria uma alegoria arriscada demais frente a um empreendimento de tamanha importância e seriedade? Qual o sentido de tais referências ao zen e ao mestre zen nesse momento do início do ensino de Lacan em 1953?

Em uma leitura feita por Lacan (1954-1955/1987), até o ano de 1910 a técnica analítica trazia respostas claras; os pacientes melhoravam

mesmo que de modo surpreendente. Porém, no período que vai de 1910 a 1920, surge uma crise. A técnica, que funcionava bem até então, não produziria mais os efeitos de antes. As intervenções de Freud que pareciam interpretações brilhantes, surgindo como um clarão com “explicações que não acabavam mais” (Lacan, 1954-1955/1987, p. 19), por algum motivo, estavam perdendo sua eficácia. Isso culminou no que Lacan chamou de “a crise da técnica analítica”. Essa crise teria mobilizado Freud a redirecionar alguns pontos relevantes de sua teoria.

Também em virtude disso, desde as décadas de 1920 e de 1930, a IPA (Associação Psicanalítica Internacional) passou a adotar algumas regras técnicas que eram mantidas com muito rigor e com muito pouca disposição de torná-las flexíveis por parte de seus membros. Desde então haveria uma tolerância quanto às divergências sobre a maneira de conduzir as análises, embora variações às regras técnicas fossem consideradas como transgressões e, com isso, severamente punidas, inclusive com exclusões.

Essa postura epistemológica estava presente tanto na tradição alemã e na francesa, quanto na europeia de uma forma geral, cada uma a seu modo. Havia uma diferença com relação ao reformismo dos analistas que posteriormente foram para a América do Norte. Estes procuraram reler Freud de modo a torná-lo mais solidário ao *american way of life*. Por outro lado, na França, por exemplo, havia um projeto epistemológico claro: conceber a técnica e o método de Freud em sua relevância e preservá-los; o que não ocorreria com a doutrina, que era algo entre uma metafísica renovada ou fruto de idiosincrasias. Como a doutrina era defeituosa, os analistas passaram a ambicionar uma psicanálise sem Freud. Conserva-se a técnica e o método enquanto se permite renovar e reescrever a doutrina (Assoun, 1983). Ao manterem as técnicas e darem liberdade às reformas na doutrina e na metapsicologia, empreendia-se um projeto de uma psicanálise sem Freud. Inclusive, nos parece ainda mais oportuno o projeto lacaniano de retorno a Freud, uma vez que implicava mais do que restituir o sentido da letra e do texto freudiano. Implicava a retomada de uma epistemologia psicanalítica que não poderia se abster de Freud como nome e identidade epistemológica.

Essas regras versavam principalmente sobre o tempo da análise e das sessões. Em relação à primeira, pensava-se que devia durar aproximadamente quatro anos. Já as sessões deveriam acontecer com a frequência de quatro a cinco vezes por semana e com uma duração de cinquenta minutos. Durante esse tempo o analisando poderia dispor de seus minutos para falar, ou mesmo para silenciar, se assim escolhesse. O tempo pré-fixado seria quase uma propriedade de direito do analisante, que poderia fazer dele o uso que lhe aprouvesse.

O silêncio por parte dos analisantes, assim como outras dificuldades que surgem no atendimento clínico, resulta em alguns problemas para o manejo e, conseqüentemente, estimula uma série de construções teóricas e concepções técnicas que se tornam a visão predominante da psicanálise desde a década de 1920.

A interpretação da transferência, a análise das resistências, a análise do eu, as ideias de um eu forte e um eu fraco, uma adaptação do eu à realidade, dentre outras, foram respostas teóricas e técnicas a problemas que a clínica e o manejo do tratamento produziram dentro do contexto das sessões de cinquenta minutos, de quatro a cinco vezes por semana. Ou seja, se vistos sob uma perspectiva crítica, seriam respostas aos problemas oriundos das próprias regras técnicas orientadas pela IPA.

Não se pode deixar de observar a menção feita por Lacan à técnica, já no título de dois de seus primeiros seminários. Esse momento dos anos 1950 marca a importância da técnica como o que se devia manter do legado freudiano frente à recusa de sua doutrina, bem como da concepção resultante do que seria a experiência da psicanálise. Muito em decorrência desses fatores, também foram anos de rupturas, cisões e conflitos nas instituições. O problema que Lacan passa a denunciar é que o excesso de rigor que visa garantir a experiência da psicanálise e sua legitimidade produz desvios que distanciam seus praticantes do próprio legado freudiano. E ainda mais radicalmente, que não se pode pensar uma psicanálise sem Freud. Este não é um nome que se resumiria a uma variável substituível de uma epistemologia psicanalítica. Ao contrário. A manutenção desta como um campo do saber só seria possível frente ao resgate do nome epistêmico e epistemológico dessa psicanálise: Freud.

A CRISE DA TÉCNICA ANALÍTICA

Em 1953, quatro analistas da Sociedade Psicanalítica de Paris, Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier, Françoise Dolto e Blanche Reverchon-Jouve, efetivam uma cisão após um ano de conflito que girava em torno da questão da formação dos analistas. Nesse cenário, Lacan não é favorável a uma cisão, e sim a uma reforma na instituição (Roudinesco, 1994). Com o tempo, Lacan começa a representar, mesmo que ele não o queira, um forte ponto de oposição à técnica divulgada e defendida pelas principais instituições de psicanálise da Europa. Lacan já era considerado uma figura controversa tanto pelo seu ensino quanto pela técnica que empregava. Paulatinamente, torna-se inviável sua permanência na Sociedade Psicanalítica de Paris, o que resultou na sua entrada na Sociedade Francesa de Psicanálise, junto com Daniel Lagache.

Bem antes de 1953, Lacan já aponta a sua posição a respeito dessas regras: ele não as cumpre como deveria. Já em 1945, ele escreve “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma”, quando ele lança as bases para uma nova técnica. A partir dela, ele busca empregar sessões de duração variável, colocando nas mãos do analista a responsabilidade de interromper a sessão segundo os elementos de que ele mesmo dispõe. Daí retira-se do relógio, que marca apenas os minutos e as horas, a responsabilidade de encerrar a sessão. Esse modo novo de encarar o tempo na experiência de uma análise cria a liberdade de interromper a sessão antes do tempo institucionalmente estipulado. Além disso, ainda porta a hipótese de que se poderiam provocar efeitos vantajosos para a análise.

Através de um sofisma, ele aborda uma nova noção de tempo. Abre o caminho na teoria da psicanálise para uma nova ideia a respeito da temporalidade. Porém, e ao mesmo tempo, todos aqueles que fundaram a Sociedade Francesa de Psicanálise não querem uma ruptura com a IPA. A cisão deveria ser apenas com a Sociedade Psicanalítica de Paris. Mas é inegável a situação difícil em que se encontram desde então: afinal, romperam com a instituição que representava oficialmente a IPA, representante de um reconhecimento da legitimidade da prática da psicanálise.

É preciso negociar uma reintegração (Roudinesco, 1994). Para isso, é necessário demonstrar que seus membros respeitam e seguem as regras-

padrão definidas. Mais uma vez, Lacan aparecia como um elemento de controvérsia. A sua prática das sessões de tempo variado é um obstáculo a uma possível reintegração. Nesse sentido, a partir de julho de 1953, ele não deve mais defender publicamente a ideia de sessões de tempo variável, nem mesmo praticá-las. Entretanto, a despeito de inúmeras recomendações, continua a exercê-las no seu consultório.

É interessante notar, seguindo uma indicação de Elisabeth Roudinesco (1994), que, em 6 de agosto de 1953, Lacan escreve a Michael Balint dizendo não só que não dava mais conferências sobre as sessões curtas e nem praticava as análises abreviadas, assim como, há alguns meses, havia abandonado essa prática; fala também da importância que atribui à conferência sobre a fala e a linguagem a ser proferida em setembro próximo. Esse ponto parece importante, porque o que virá a seguir, ao contrário do que indicaria essa carta, é a confirmação e a consolidação de uma nova técnica através de suas próximas produções teóricas. É isso que se verifica, principalmente no “Discurso de Roma”, produzido no final de agosto, e no texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. Com esses dois textos começa a existir efetivamente o que se convencionou chamar de ensino de Lacan. E, conseqüentemente, é a partir de onde sua concepção de tratamento passa a ganhar forma.

Na sessão de tempo variável, o analista pode funcionar como uma espécie de mestre da fala e do discurso do paciente (Lacan, 1953/1998). Vale ressaltar que é algo muito diferente da função de mestre no discurso do mestre, que só irá surgir no final dos anos 60 em relação aos quatro discursos. Aqui, em 1953, trata-se de dizer apenas que um analista teria por função restituir o devido lugar à fala e à linguagem e ainda trabalhar diretamente com o tempo, nessa nova noção de um tempo que deve ser operacional.

O TEMPO E A FALA COMO OPERADORES

Portanto, para que os problemas em questão possam ser solucionados, terá que contar com alguns elementos que, via de regra, não vinham sendo abordados pelos psicanalistas até a década de 1950. Um deles é a função da fala, o outro é a função do tempo. O registro da fala chama

para si a responsabilidade e o peso de conferir um sentido à experiência, não mais considerado como mero veículo de comunicação.

Por exemplo, Lacan (1953/1998) chama a atenção para algo de fundamental na descoberta freudiana: há uma relação problemática do sujeito consigo mesmo. Há um problema nas relações de sentido do sintoma que perturbam uma suposta tranquilidade. A hipótese de que os sintomas possuem um sentido, e que este não é bem-vindo, evoca a necessidade de recusá-lo. E é justamente essa recusa que instaura o problema do sujeito com ele mesmo; o que não é o mesmo que dizer que há uma luta contra as resistências. Isso permite recolocar o tema das resistências, tão caro para muitos analistas, em outras bases de análise.

Visto por esse ângulo proposto por Lacan, não é difícil compreender que qualquer tentativa de forçar uma entrada desse sentido pode provocar complicações. Há, de fato, no pensamento de Lacan na década de 1950, um sentido a ser restituído, porém isso não deverá ocorrer como efeito de uma revelação, ele deve, antes, ser assumido, reconhecido pelo sujeito. Em outras palavras, não se inscreve no campo da racionalidade de um sujeito consciente de si e ancorado sobre uma identidade, mas sim a partir de uma dialética do reconhecimento. Uma teoria do Outro é aqui fundamental, o que torna o conceito de sujeito irredutível ao campo da consciência reflexiva capaz de revelar-se a si mesma.

Guiando-se por uma leitura lacaniana, ao observar os partidários de uma técnica pautada nas resistências, ver-se-iam neles duas posturas básicas. Uma trata de considerar que a resistência é natural ao psiquismo. A outra diz que esse sentido recusado deve ser restituído por uma ação do analista: a interpretação. Diferentemente do rumo que ela virá a tomar em momentos posteriores do ensino de Lacan, aqui ela viria para traduzir para o sujeito o sentido censurado; ela é entendida como a ação de revelar algo que o sujeito não sabe, ou não sabe que sabe. No entanto, vale observar que ainda não se trata do conceito de ato do analista, ato psicanalítico. As expressões usadas por Lacan (1953/1998) ainda são atividade do analista e ação do analista.

Nos comentários ao longo dessa década, as críticas quanto à técnica adotada pelos analistas são constantes nesse trabalho de retorno a Freud. Justamente o domínio eleito como o principal legado de Freud,

a técnica e o método, bem como as supostas inovações e atualizações das doutrinas, eram os principais alvos de Lacan. As teorias criticadas diziam, por exemplo, segundo ele: que qualquer coisa, mesmo que se passe fora do consultório, passa a ter o sentido atribuído pelo analista, e que, na verdade, se refere à relação do analisando e do analista na sessão. Qualquer hostilidade, receio, inveja, ciúmes, decepções, e toda uma gama de exemplos de dificuldades ou fascinação com diversos atores da vida social, seriam resumidos e reduzidos a um endereçamento à figura do analista (Lacan, 1953/1998). Qualquer um e, de certo modo, todos os outros que passam pela cena do paciente seriam personagens decompostos da imagem do analista.

A interpretação que lhes parecia eficaz colocava em jogo um sentido que estava encoberto. Para Lacan (1953/1998), via de regra, seguindo a leitura que faziam de Freud, esse sentido era sexual e com um formato bem estabelecido: a moldura do Édipo. Porém as teorizações e os novos pilares da técnica contavam, cada vez mais, com o que, para Lacan, não passaria de algo puramente imaginário.

Esses autores abordavam a contratransferência, a interpretação da transferência, a interpretação das defesas e as análises das resistências, sem a noção dos três registros: real, simbólico e imaginário. Afinal, estes eram noções lacanianas e não direta e propriamente freudianas. Para Simanke (2002) seria em torno dessa tríade – real, simbólico e imaginário – que encontraríamos a base de uma metapsicologia lacanianana. Em função disso, para Lacan essas novas balizas trariam alguma luz aos problemas enfrentados.

ZEN: EU COMO REFERÊNCIA VAZIA

É preciso entender, acima de tudo, que o eu é uma função imaginária (Lacan, 1953/1983). Sendo assim, a introdução da noção de simbólico na técnica da análise (Lacan, 1953/1983) implica a retirada ou esvaziamento do eu como ponto central de uma técnica. E esse é um dos pontos em que o pensamento de Lacan encontra o zen: um esvaziamento do eu. Se, para Lacan (1953/1983), o eu é uma função imaginária, e o desvio da técnica ocorre devido a uma abordagem puramente imaginária da clínica, o remédio para esse mal é a introdução da noção de um registro simbólico

e, conseqüentemente, de uma noção de sujeito do inconsciente. Um sujeito que não seja consequência da noção de identidade e de substância. Um dos serviços prestados pelo zen a Lacan é a oferta de um pensamento da negatividade que seja assimilável pelo conceito de sujeito, e um meio de fazer do eu uma referência vazia. Isso altera completamente o lugar a ser dado à fala na análise.

Na presença do analista, um método ganha sua forma. As associações trazidas pela fala dos pacientes, por vezes com um contexto totalmente confuso, adquiriam o estado de algo indiscutível, e não mais um objeto para uma análise metalingüística. O analista traduzia o sentido antes abolido, ou o introduzia no texto, embora tal inserção opere como os sinais da pontuação, que, vale lembrar, são recursos linguísticos empregados na língua escrita que funcionam como demarcadores de unidades e sinalizadores de limites próprios aos textos escritos. A pontuação é, para o Lacan do seminário *Os escritos técnicos de Freud* e de “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, um dos modos de o analista intervir na fala do analisando. É interessante notar como o termo escolhido por Lacan no início da década de 1950 para designar a intervenção do analista com função de interpretação se refere a um recurso usado na língua escrita. Talvez já estivessem aí as bases para uma interrogação a respeito dos limites entre fala e escrita, significante e letra, linguagem e gozo.

Uma fala desprovida de sentido, obscura, incerta e fragmentada necessita de um outro que não o próprio emissor para que se possa percebê-la como tal. Para isso é necessário que a fala ocupe um lugar de destaque e que, além disso, possa ser reconhecida pelo sujeito como fragmentada ou vazia. A fala não é apenas debitária da comunicabilidade entre os seres. Aliás, essa é uma função estruturalmente fadada ao fracasso. Contudo, o sentido da fala não deve ser buscado para além da própria fala, mas tão somente conceber que o que está em jogo são duas modalidades dela na análise: uma fala vazia e uma fala plena (Lacan, 1953/1998).

O passo seguinte é então como colocar em cena a passagem dessa fala vazia à sua nova condição de fala verídica, capaz de colocar o paciente diante de uma verdade empreendida na análise. A questão passa a ser: como uma fala vazia pode dar lugar a uma fala plena?

A fala plena se caracteriza por viabilizar a realização da verdade do sujeito (Lacan, 1953/1998). Por outro lado, o problema da fala vazia e da resistência, tal como Lacan a entende, faz com que os analistas partidários das análises das resistências busquem a solução naquilo que estaria para além da fala.

Não é difícil compreender que nesse momento um dos principais problemas da psicanálise seja, aos olhos de Lacan, justamente a técnica empregada. Por sua vez, o erro estaria tanto no fato de buscar o sentido para além do discurso do analisante, quanto em apostar na centralidade e essencialidade do eu. Se Lacan quer recolocar a fala no seu devido lugar, ele está convencido de que a noção do eu que fora adotada é um dos principais motivos da distorção da técnica. Gramáticas de descentramento e esvaziamento são bem-vindas para uma inteligibilidade possível de um projeto de retorno a Freud.

A AÇÃO DO ANALISTA: O CORTE

O que se tem como função da fala para a técnica analítica (Lacan, 1953/1998) é: 1) ela é o principal instrumento na busca da restituição do sentido que foi recusado; 2) o que ela permite só pode ser buscado nela mesma e não para além dela própria; 3) ela deve introduzir a dimensão do registro simbólico na análise; 4) ela integra o desejo na linguagem e no simbólico; 5) encarna a história do sujeito; 6) permite o reconhecimento do desejo; 7) e assim possibilita que o sujeito reconheça, ou produza os significantes que o capturam; 8) na sua vertente de fala plena, realiza a verdade como um elemento bem mais importante para uma análise do que o conhecimento.

É preciso lembrar que nada garante que a fala exerça naturalmente tais funções. Cabe ao analista propiciar essa direção que não se institui natural e automaticamente. Portanto, é uma tarefa da técnica introduzir a fala nesse papel que lhe cabe, além de ter por função produzir a revelação do sujeito (Lacan, 1953/1998). Não basta recordar, repetir e elaborar, como poderiam concluir apressadamente alguns. Esse trinômio não representa uma relação de contiguidade natural. A fala não porta em si mesma uma função que resulte na revelação do sujeito e da verdade. Isso

é algo a ser produzido como consequência de um dispositivo colocado em curso a partir do encontro com um analista.

Para que um analista possa proceder conforme a proposta de Lacan (1953/1998), ele deve considerar que, se há um para além da fala é apenas um outro significante, e não um significado ou um significado oculto. Para além do significante, tem-se outro significante.

A VERDADE SURGE DA EQUIVOCAÇÃO

Vê-se que, nesse momento (1953), há a preocupação de Lacan de destacar as intervenções que cabem a um analista. Porém ele não dá um espaço tão grande para a interpretação nem para a construção, apesar de não negligenciá-las. Em compensação, ergue a pontuação e o corte de sessão como intervenções fundamentais para a técnica analítica. Um pensamento de ruptura, de descontinuidade volta a invadir a prosa romanesca dos discursos nas análises. Mais do que semântica restituída pelos procedimentos hermenêuticos, o que se vê é a irrupção do equívoco, do erro, do tropeço como a retomada do negativo onde se supunha o triunfo dos religamentos.

A verdade surge da equivocação (Lacan, 1953-1954/1983). Essa ideia é uma das noções centrais da lição do dia 30 de junho de 1954 do seminário de Lacan. Nela, há uma torção fundamental. De onde se poderia esperar um distanciamento da verdade pelos caminhos trilhados e traçados pelo significante é justamente de onde se faz surgir a verdade. A equivocação, longe de ser um desvio contingente na função comunicacional, é parte constitutiva da linguagem e por isso mesmo instrumento precioso para intervir na fala. Um modo de perturbar a ilusão utópica da dimensão imaginária da fala, retirando-a de uma espécie de sono dogmático. A turbulência da equivocação relançada sobre as franjas da fala recoloca-a frente à estranheza que a função significante pode produzir. Despossuída da âncora do significado, a fala pode encontrar sua função na análise.

Segundo Lacan (1953-1954/1983), Freud mostrou de que maneira um erro, uma equivocação, que surge como uma falha no discurso, também chamado de ato falho, ou lapso, conduz ao que há de mais próximo da verdade. Quando se diz que o ato falho é bem-sucedido, fala-

se exatamente dessa questão. “Nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam” (Lacan, 1953-1954/1983, p. 302). Todas as modalidades de falhas do discurso, das cisões introduzidas pelo simbólico, ou os efeitos dos sentidos que foram recusados, colocam em jogo o problema de uma fala que possa reintroduzir a verdade na forma de um sentido.

Lacan (1953-1954/1983) nos convida a que façamos palavras cruzadas e a nos divertirmos com as charadas. Afinal a fala pode fazer de um erro inserido no discurso um equívoco a partir do qual se cria ou se introduz a verdade. Se um sentido é recusado, e um desejo é interditado para o reconhecimento, a verdade deixa a cena. O significante pode tapear e é polivalente. O desvio que ele implica permite – se houver alguém que o escute – a retomada do rumo na direção da verdade.

O trabalho de Lacan (1953/1998) de demonstração teórica da perspectiva clínica o conduz a alguns exemplos de casos de obsessivos. Nesse período e já há algum tempo, os analistas costumavam dispensar uma atenção especial a eles, e isso talvez se deva a alguns fatores: primeiro, porque os pacientes obsessivos pareciam ilustrar bem as dificuldades técnicas que as gerações de analistas depois de Freud passaram a ter; segundo, porque os obsessivos pareciam ter uma aptidão para uma aderência à fala vazia; e, ainda, que eles talvez fossem um bom exemplo para os problemas e desvios da técnica que Lacan procura apontar.

Diante da fala vazia do paciente obsessivo, o que o analista deve fazer? A resposta deve vir de modo que o sujeito a escute como algo que lhe seja particular. Que seja recebida como uma espécie de privilégio. Lacan julga que era assim que Freud procedia, pois seus analisantes de fato recebiam as respostas do próprio criador do método. A fala de Freud muitas vezes era ela mesma o próprio privilégio e a garantia de uma surpresa com um sentido totalmente novo e inaugural. Ou seja, muitas vezes era menos a semântica de suas palavras que operava e mais a materialidade destas encarnadas na voz da presença do analista Freud. Para Lacan, os efeitos da fala de Freud tinham quase que o lugar de referência principal daquilo que se espera que seja uma intervenção do analista. Caberia a nós, analistas, recorrermos ao que rege esses efeitos.

O analista joga com o poder do símbolo, evocando-o deliberadamente nas ressonâncias semânticas, fazendo existir, na fala, o que irá extrair dela mesma. Aquilo que de outro modo permaneceria inaparente no discurso.

Para examinar os efeitos simbólicos de uma técnica, Lacan recorre a uma referência da tradição hindu que recebe o nome de *dhvani*. Ela torna possível “distinguir a propriedade que tem a fala de fazer ouvir o que ela não diz” (Lacan, 1953/1998, p. 296). Para ele, essa referência parece demonstrar uma forma de penetrar na verdade pelo humor e de restituir à fala seu valor de evocação. Há um deslocamento da função de fala. Ela deixa de ser uma mera atribuição da centralidade do eu que emite uma mensagem ao outro, veiculando uma pretensa teoria da comunicação. Ela se torna o veículo de uma evocação. Não importa tanto o que a fala comunica, mas o que ela evoca.

O uso frequente das referências a casos de obsessivos também pode sugerir que a técnica que é criticada por Lacan tenha assumido características de traços típicos da neurose obsessiva. Essas características podem favorecer bastante as estratégias da neurose, servindo à resistência, em contraposição ao trabalho da análise. Isso pode apontar para a conclusão de que a técnica criticada por Lacan é, no seu entendimento, uma técnica mais obsessiva que propriamente analítica, como se seus operadores fossem eles mesmos obsessivos ou se valessem de estratégias obsessivas.

No entanto, há uma resposta melhor a se esperar de um analista frente às elucubrações ou reações terapêuticas negativas do obsessivo. Este, com seu trabalho forçado, empenhado em exortações teóricas infundáveis, pode obter como resposta por parte do analista um corte de sessão. Tal como um mestre zen que interrompe as teorizações barrocas com uma sentença insensata, ou simplesmente responde com uma ruptura brusca. O corte de sessão pode fazer vir à luz aquilo que se mantinha recoberto pelas sombras do imaginário e da fala vazia.

O ZEN COMO PARTE DO PENSAMENTO CLÍNICO LACANIANO

Ele tem um sentido preciso em sua aplicação técnica. A insensatez das rupturas bruscas do mestre zen, que para muitos soaria, à distância, como uma mera descortesia, funciona aqui como uma gramática que permite pensar não só um desvio, como uma via de retomada do rumo.

É nesse momento de impasse frente às dificuldades clínicas encontradas na experiência com obsessivos, que Lacan introduz no texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, na página 317

da edição brasileira dos *Escritos*, algo sobre o método utilizado por ele em sua relação com a técnica Zen.

Lacan já havia buscado, no mesmo texto, a referência ao *dhvani*, que apresentava uma dificuldade no que diz respeito à língua original que exigiria muito da maioria dos analistas. Agora ele volta ao Oriente para uma referência à técnica zen que não exigiria a mesma proficiência, seja do chinês ou do japonês, uma vez que aquilo de que trata passa muito mais pelo corte, pelo ato, ou pelo apontar diretamente no uso do método direto, do que por um uso de palavras que necessitem de uma tradução. Como pode ser acompanhado ao longo do seminário *Os escritos técnicos de Freud* a intervenção é pensada mais para o campo de uma ação, de um corte e de uma interrupção.

A técnica zen, nesse caso, é uma referência bem melhor não só do que o *dhvani* para discutir o que se deve buscar ou produzir em uma análise, como também é bem melhor do que aquelas regras e estratégias obsessivas que regiam a técnica analítica naquelas décadas. É melhor do que aquilo que ele considera um grave desvio.

Lacan nos convida a ir a um campo no qual nunca se imaginaria encontrar algo do princípio de uma intervenção da clínica descoberta por Freud. É como se batesse na cabeça de todos com um bastão, ou desse um pontapé, ou fizesse uma intervenção com um sarcasmo. Para Lacan, parece que se pode encontrar mais claramente na técnica zen o princípio que orienta a teoria da técnica da psicanálise do que em lugares que advogariam sustentar uma técnica por um direito institucional. Os princípios da experiência analítica freudiana estariam mais nessa aparentemente distante e estranha técnica do que nos cânones outorgados por uma psicanálise que se dizia oficial. Enquanto uma técnica se tornava *standard* como efeito sintomático da manutenção de uma técnica depurada de uma epistemologia freudiana, o projeto de um retorno a Freud exigia uma técnica que não abdicasse do rigor dessa epistemologia. A ironia talvez esteja na estratégia lacaniana de demonstrar que se pode ser mais fiel à identidade epistemológica freudiana e pensar uma técnica convergente à metapsicologia ao se valer de uma referência aparentemente anódina. Não é na padronização de uma técnica sustentada institucionalmente que se manterá o vigor de uma prática. Ao mesmo tempo que seu rigor não se

garante diante de uma referência aparentemente alegórica de um mestre zen. Ao contrário. É com um exemplo preciso, em nada anódino nem alegórico do mestre zen e de sua intervenção, que Lacan procura restituir uma técnica freudiana contra uma técnica asséptica – da epistemologia freudiana – e por isso mesmo estéril.

Aliás, não estamos aqui para defender esse método, mas para mostrar que ele tem um sentido dialético preciso em sua aplicação técnica. E não somos o único a ter feito a observação de que ele se aproxima, em última instância, da técnica designada pelo nome de zen, e que é aplicada como meio de revelação do sujeito na ascese tradicional de certas escolas do Extremo Oriente. Sem chegar aos extremos a que é levada essa técnica, uma vez que eles seriam contrários a algumas das limitações que a nossa se impõe, uma aplicação discreta de seu princípio na análise parece-nos muito mais admissível do que certas modalidades ditas análise das resistências, na medida em que ela não comporta em si nenhum perigo de alienação do sujeito. Pois ela só rompe o discurso para parir a fala (Lacan, 1953/1998, p. 316-317).

Seguindo as indicações de Lacan, verifica-se, na técnica zen, um método, ou um modelo técnico que permite um paralelo, com limitações, daquilo que se deve esperar da técnica em uma experiência analítica. Ou seja, um modo de viabilizar a revelação do sujeito, o não favorecimento de sua alienação; e o surgimento da fala plena.

O campo em que esse debate se desenvolve é o da técnica analítica, que encontra em outra (na técnica zen) um elemento necessário para que toda essa discussão ganhe sentido: o corte; a suspensão; a interrupção que coloca no centro das atenções a questão do que faz um analista. Com isso, cada vez mais, Lacan vai ocupar-se do que chama inicialmente de ação do analista para abrir as portas da questão sobre o ato analítico.

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de sentido, um mestre budista, segundo a técnica zen. Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar a resposta às suas próprias questões. O mestre não ensina ex-cathedra uma ciência já pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la (Lacan, 1983/1953-1954, p. 9).

Há que se ressaltar uma proposta de leitura para auxiliar o entendimento dessas duas passagens de Lacan sobre a técnica zen: o presente texto se além

às elaborações e ao contexto exclusivo da década de 1953 e do início do ensino de Lacan. Pensar todas as questões tratadas nessas duas passagens sob a perspectiva de um diálogo com outros momentos do ensino de Lacan pode resultar em leituras distintas daquela que aqui se propõe.

Em 1953, Lacan estava propondo uma reintrodução de Freud na psicanálise e na prática analítica e interessado na discussão sobre a formação dos analistas. Esse contexto é determinante para o entendimento do surgimento da técnica zen em seu ensino.

Há um método em jogo na técnica analítica que envolve um uso do tempo de uma maneira distinta daquela que era utilizada no modelo das sessões de cinquenta minutos. Esse uso do tempo tem um sentido dialético preciso em sua aplicação técnica. Lacan chama a atenção para esse uso do tempo que se aproxima daquele que é usado na técnica zen. Uma racionalidade temporal que não aponta para a duração e sim para o corte, para a ruptura.

O modo como a técnica zen procura promover o efeito de uma experiência particular para o sujeito, em uma aquisição de um novo ponto de vista que pode ser conhecido, nessa doutrina, com o nome de *satori*, possibilita a Lacan (1953/1998) dizer que é uma técnica que é aplicada como meio de revelação do sujeito.

Ao contrário do que pensa Lacan, Erich Fromm (1957/1999) irá propor alguns anos depois que os princípios do zen deveriam ser aplicados às últimas consequências numa análise. No livro *Zen-budismo e psicanálise*, da autoria de D. T. Suzuki, Erich Fromm e Richard de Martino, encontra-se um capítulo com o título Princípios do Zen-budismo, escrito por Erich Fromm. Nesse capítulo, o autor diz que seu intuito é falar dos princípios do zen que se relacionam com a psicanálise. Segundo ele, a “presunção de incompatibilidade entre o Zen-Budismo e a Psicanálise resulta apenas de um exame superficial de ambos” (Fromm, 1957/1999, p. 141). Haveria uma afinidade notável entre ambos (Fromm, 1957/1999). Segundo ele, se o objetivo do zen é a iluminação, o *satori*, assim como o objetivo da psicanálise “como o formulou Freud, é tornar consciente o inconsciente, substituir o Id pelo Ego” (Fromm, 1957/1999, p. 156), haveria mais que uma afinidade entre zen e psicanálise. Haveria praticamente uma identidade. A divergência entre Lacan e Fromm a respeito das relações entre esses dois campos é incontornável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem chegar a extremos a que é levada essa técnica (Lacan, 1953/1998), pois isso seria contrário a algumas limitações que a técnica analítica se impõe, uma aplicação discreta do princípio do vazio na análise parece muito mais admissível do que a de certas modalidades ditas análises das resistências, que são um dos focos das críticas lacanianas. O princípio do vazio no zen poderia ser pensado em termos de um pensamento da negatividade aplicado ao conceito de eu e de sujeito na psicanálise. Ou seja, um princípio de irredutibilidade radical do eu a uma identidade e a uma substância, sobretudo após a formulação da pulsão de morte.

Segundo ele, essas modalidades técnicas representam um sério desvio dos ensinamentos de Freud. A análise das resistências, que representa aqui um dos inúmeros exemplos de técnicas dos chamados pós-freudianos, baseia-se na noção do eu como centro e, conseqüentemente, em uma perspectiva imaginária da clínica, que facilmente favorece uma alienação do sujeito. Por outro lado uma aplicação discreta do princípio do zen não corre o risco de alienação, justamente por se tratar de um esvaziamento do eu e das imagens que o alienam.

É uma técnica que rompe o discurso, seja com um sarcasmo, um pontapé, ou com recursos de um método que pretende fazer com que o sujeito possa se colocar a falar na procura do sentido. Uma experiência da fala desprovida da centralidade do eu e de suas alienações. Uma fala a partir de um vazio ou de uma negatividade terá que ser uma experiência que suporte a presença do *pathos* no saber e uma identidade entre pensamento e não-pensamento (Rancière, 2009). Uma experiência em que o sentido seja entendido como uma verdade apartada do sujeito (Lacan, 1953/1998) e não como complementaridade e adequação.

REFERÊNCIAS

- Assoun, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Fromm, E. (1999). Psicanálise e Zen-budismo. In Suzuki, D. T., Fromm, E., & De Marino, R. *Zen-budismo e psicanálise* (9. ed.). São Paulo: Cultrix. (Obra original publicada em 1957)
- Lacan, J. (1983). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1953-1954)
- Lacan, J. (1987). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1954-1955).
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1972-1973)
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1953)
- Rancière, J. (2009). *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. (1988). *História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos*, v. 2, 1925-1985). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Simanke, R. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR.

Recebido em: 02/03/2018

Aprovado em: 14/05/2018

PSICANÁLISE E RELIGIÃO: O DESLOCAMENTO DA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA, DE FREUD A LACAN

*Carlos Roberto Drawin**

*Fuad Kyrillos Neto***

RESUMO

O intuito deste manuscrito é indicar o deslocamento da problemática filosófica acerca da religião no interior do campo psicanalítico, tomando como referência alguns textos de Freud e de Lacan. O eixo norteador do argumento é a questão da interpretação tomada como algo privado e pessoal, em um mundo completamente naturalizado. Para tanto, se apresenta de forma breve e esquemática a concepção freudiana de religião, ressaltando que, nessa perspectiva, as elaborações teóricas sobre o psiquismo surgem imbricadas em suas teorias culturais. Posteriormente, elencam-se as objeções à posição freudiana em seus aspectos epistemológico e antropológico. Tais razões convidam a uma revisão da concepção freudiana de religião, que é discutida na visada lacaniana, ressaltando a riqueza das perspectivas de desenvolvimento de diálogo inauguradas pelo criador da psicanálise. Discute-se como o retorno a Freud, proposto por Lacan, impacta no cerne da problemática religiosa com o afastamento da psicanálise dos pressupostos epistemológicos e antropológicos freudianos de conceber a religião. Nesses termos, destaca-se na abordagem lacaniana o problema epistemológico, ou seja, a questão da ciência e a sua referência à verdade. O problema antropológico, por sua vez, nos remete à questão do sujeito em sua referência ao real. A título de conclusão, sublinha-se a impossibilidade de preencher o vazio reiterado pelo real. A psicanálise deixa para o sujeito, nas possibilidades de sua singularidade, o encargo de atribuir um sentido ao Nome que se esquia a todo ato determinante de nomeação.

Palavras-chave: psicanálise; religião; filosofia.

*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

**Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

PSYCHOANALYSIS AND RELIGION: THE DISPLACEMENT OF THE PHILOSOPHICAL PROBLEMATIC, FROM FREUD TO LACAN

ABSTRACT

The purpose of this manuscript is to indicate the displacement of the philosophical problematic about religion in the psychoanalytic field, taking as reference some texts of Freud and Lacan. The guiding axis of argument is the question of interpretation taken as private and personal in a completely naturalized world. So, the Freudian conception of religion is presented in a brief and schematic way, observing that, in this perspective, the theoretical elaborations on the psychism appear articulated of its cultural theories. Afterwards, the objections of Freudian position are listed the in its epistemological and anthropological aspects. Such reasons invite a revision of the Freudian conception of religion that is discussed in the Lacanian view, emphasizing the abundance of development perspectives of dialogue inaugurated by psychoanalysis creator. It discusses how the return to Freud, proposed by Lacan, impacts at the religious problematic core, with the distancing from the Freudian epistemological and anthropological presuppositions psychoanalysis of conceiving the religion. In these terms, the Lacanian approach highlights the epistemological problem, it means, the question of science and its reference to truth. The anthropological problem, in turn, refers us to the question of the subject in his/her reference to the real. As a conclusion, it underlines that it is impossibility to fill the gap reiterated by the real. Psychoanalysis leaves to the subject, in his/her singularity possibilities, the charge of assigning a meaning to the Name that evades every decisive act of nomination.

Keywords: psychoanalysis; religion; philosophy.

PSICOANÁLISIS Y RELIGIÓN: EL DESPLAZAMIENTO DE LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA, DE FREUD A LACAN

RESUMEN

El propósito de este manuscrito es indicar el desplazamiento de la problemática filosófica acerca de la religión en el interior del campo psicoanalítico, teniendo como referencia algunos textos de Freud y de Lacan. El eje orientador del argumento es la cuestión de la interpretación entendido como algo privado y personal, en un mundo completamente naturalizado. Para tanto, se presenta de forma breve y esquemática la concepción freudiana de la religión, observando que, en esta perspectiva,

las elaboraciones teóricas sobre el psiquismo surgen articuladas de sus teorías culturales. Posteriormente, se relacionan las objeciones a la posición freudiana en sus aspectos epistemológico y antropológico. Tales razones convidan a una revisión de la concepción freudiana de religión. Se discute como el retorno a Freud, propuesto por Lacan, impacta en el cerne de la problemática religiosa, con el aparcamiento del psicoanálisis, de los presupuestos epistemológicos y antropológicos freudianos de concebir la religión. En estos termos, se destaca el abordaje de Lacan el problema epistemológico, es decir, la cuestión de la ciencia y sus referencias a la verdad. El problema antropológico, por su vez, nos remete a la cuestión del sujeto en su referencia al real. A título de conclusión, se subraya la imposibilidad de rellenar el hueco reiterado por el real. El psicoanálisis deja para el sujeto, en las posibilidades de su singularidad, el encargo de atribuir un sentido al Nombre que se esquivo a todo acto determinante de nombramiento.

Palabras claves: psicoanálisis; religión; filosofía.

INTRODUÇÃO: A RELIGIÃO COMO PROBLEMA

A palavra religião constitui um campo semântico muito abrangente e seus significados se inserem em contextos históricos e sociais diversificados. Para o objetivo por nós proposto, é especialmente importante distinguir a vertente objetiva do fenômeno religioso, que é a religião em sentido institucional, com seus ritos, normas e dogmas, e a vertente subjetiva do fenômeno religioso, como uma experiência afetiva e pessoal em relação ao sagrado. Embora possam existir atravessamentos entre as duas vertentes, nos interessa mais de perto a dimensão da religiosidade. Esta, todavia, pode se limitar a um sentimento vago de matiz exclusivamente emocional e psicológico, ou pode se adensar numa experiência muito mais consistente que poderia ser designada como espiritualidade. Esta também pode estar ou não vinculada a religiões institucionalizadas ou a tradições religiosas bem delimitadas, mas sempre vai além dos elementos mais imediatos e afetivos e se traduz em escolhas axiológicas fundamentais e em compromissos existenciais, profissionais e sociais bem mais duradouros. O fato de vivermos em uma cultura predominantemente cristã nos faz perceber que a passagem de uma religiosidade vaga para

uma espiritualidade mais consistente geralmente está associada a uma resposta acerca da Revelação Bíblica, nem sempre acompanhada de alguma revelação teológica (Libânio, 2001).

O refluxo da presença pública da religião como fonte de legitimação da vida social e política e a sua interdição epistemológica como modelo de explicação do mundo têm profundo impacto na experiência religiosa, pois esta passa a ser considerada como sobrevivência meramente emocional de crenças arcaicas e pueris racionalmente insustentáveis. Esse processo de transformação cultural, normalmente descrito como o surgimento de uma era secular exige uma ampla e complexa reconstrução histórica impossível de ser aqui resumida (Taylor, 2010). A questão de fundo a se ressaltar é a seguinte: a experiência religiosa num mundo inteiramente naturalizado pode ser considerada como algo da ordem da privacidade individual ou de alguma vivência psíquica, porém como devemos interpretá-la? Ou em termos filosóficos: quais seriam o lugar e o estatuto da *mente* num universo explicado nos termos das ciências da natureza e, por conseguinte, completamente desprovido de algo como *mente*? Ou deveríamos eliminar não somente a experiência religiosa, mas também todas outras experiências consideradas como mentais, como a fruição estética ou o enlevo amoroso, por considerá-las como incompatíveis com o atual desenvolvimento científico? Ou, pelo contrário, deveríamos recusar a cisão *mente* e *mundo* repensando o *mundo* como cultura e a *mente* como sujeito? (Mc Dowell, 2005; Drawin, & Moreira, 2016). Nesse caso uma teoria do sujeito implica necessariamente uma teoria da cultura e esta não pode ser concebida senão pela pressuposição de um secularismo irrefletido, sem levarmos em consideração a originária e multissecular experiência religiosa da humanidade. Freud bem o viu e, por isso, as suas elaborações teóricas sobre o *psiquismo*, mesmo não usando o termo *sujeito*, não podem ser desvinculadas de suas teorias culturais e de seu persistente interesse pela experiência religiosa. Não obstante, o interesse teórico desse tipo de problemática pode ser obscurecido tanto pela apologética religiosa e a reação de repulsa por ela provocada, quanto pela reiteração da posição crítica freudiana a testemunhar a hostilidade insanável entre psicanálise e religião. Os representantes das comunidades religiosas sempre rechaçaram o suposto pansexualismo freudiano,

enquanto os psicanalistas quase sempre desconhecera soberanamente a longa tradição filosófica e teológica vinculada à religião (Morano, 2003; Araújo, 2014).

FREUD E A RELIGIÃO

A visão corrente dos psicanalistas se apoiou muitas vezes na concepção do criador da psicanálise, segundo a qual existe um conflito insuperável entre razão e fé, conflito ainda mais evidente com o avanço das ciências da natureza apoiadas no rigor metodológico e no ideal da comprovação intersubjetiva. Alguns textos de Freud parecem bem claros a esse respeito, como na célebre passagem de “O futuro de uma ilusão”, quando, após louvar a modéstia realista do “nosso Deus logos”, ele define a religião como ilusão e afirma enfaticamente, com base nos numerosos resultados obtidos pela ciência: “não, nossa ciência não é uma ilusão” (Freud, 1927/1999, p. 380). Certamente a compreensão freudiana da religião não pode se liminar nem a essa obra e nem a essa passagem. Aqui visamos tão simplesmente recortar, sem generalizar, um elemento filosófico significativo: o de legitimar epistemologicamente o novo empreendimento teórico, mostrando o seu alinhamento com *establishment* científico da época. Por outro lado, a psicanálise, considerada como uma “nova disciplina científica” de caráter empírico (*als empirische Wissenschaft*), semelhante à Física e à Química, se singulariza por estudar a dinâmica e o desenvolvimento dos processos psíquicos inconscientes e não poderia deixar de lado a investigação da gênese das crenças religiosas (Freud, 1923/1999).

Desse modo a Psicanálise enquanto ciência do psiquismo deve abordar a experiência, a crença e a prática religiosas como aspectos não negligenciáveis de seu objeto de estudo. De fato, de 1907 a 1939, Freud publica uma série de textos sobre o assunto: desde “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907), passando por “Totem e tabu” (1913), “O futuro de uma ilusão” (1927), “Sobre uma visão de mundo” (1933), até “O homem Moisés e a religião monoteísta” (1939). Neles, como mostram os autores acima citados (Morano, 2003; Araújo, 2014), emergem dois modelos hermenêuticos na análise crítica da religião: o primeiro é o da

neurose, cuja referência exemplar é a neurose obsessiva e o sentimento de culpa em relação ao pai, sentimento exorcizado por seus cerimoniais de expiação, e o segundo é o do sonho ou da ilusão acerca da proteção e do consolo proporcionados pelo pai onipotente. Em ambos os casos, a gênese da religião, assim como a sua natureza e a sua função, se enraízam no complexo paterno (Araújo, 2014).

Não é nosso objetivo retomar por extenso a interpretação freudiana da religião, trabalho já feito por outros e com a devida competência. Retomamos tão somente alguns pontos apenas para integrá-los no desenvolvimento do nosso argumento. Relembramos os seguintes:

1º. Em sua natureza, a religião é uma defesa inconsciente, coletivamente vivida, cuja compreensão pode ser feita por analogia com a neurose obsessiva. Os inúmeros escrúpulos e obsessões, bem como os rituais compulsivos dos neuróticos visando afastar a angústia e a culpa, reaparecem nas práticas religiosas realizadas num empenho sempre reiterado de exorcizar o desamparo humano. O segredo da analogia entre a religião privada do neurótico e a religião pública do crente não se encontra em seu conteúdo, mas em sua forma, ou seja, no modo como em ambos os casos os sujeitos se empenham na solução do conflito psíquico em torno da figura paterna atravessada pela sexualidade infantil e pelo desejo de morte (Morano, 1991).

2º. Em sua origem, e aqui a analogia pode ser reiterada como indica o subtítulo de “Totem e tabu”, a religião deriva do assassinato do pai originário e violento (*der gewalttätige Urvater*) e a identificação dos irmãos assassinos com ele por meio do banquete totêmico: eventos míticos a compor o quadro da tragédia e da celebração fundadoras, a serem para sempre memoradas como o início da organização social, das restrições morais e da religião (Freud, 1913/1999). Assim, como enfatiza a fenomenologia da religião, Deus e o sagrado suscitam fascínio e temor, conjunção afetiva a expressar a ambivalência estrutural suscitada pelo pai originário, pois, como nos lembra um comentador, “não é o medo de morrer que dá início à religião, é o medo de matar a quem se odeia e ama ao mesmo tempo, o pai” (Costa, 1988, p. 88).

3º. Em sua função, a religião protege e consola o ser humano continuamente acossado pela morte, pela doença, pela fragilidade do

corpo, pela hostilidade dos outros e pelo peso da civilização. Porém, assim como a proteção e o consolo do pai são ilusórios, pois não resolvem, mas apenas mitigam e encobrem o desamparo da criança, também a religião simplesmente engana e oculta os males do mundo. A visão religiosa do mundo, qualificada por Freud como “visão de mundo totalmente não científica” (*ganz unwissenschaftliche Weltanschauung*), pretende ser exaustiva e completa, enquanto a visão científica do mundo (*wissenschaftliche Weltanschauung*), à qual a psicanálise adere e da qual faz parte, se caracteriza por ser sempre passível de revisão e estruturalmente incompleta. A distinção entre ambas não se limita à questão da utilidade – embora a religião apenas compense nossa impotência recorrendo ilusoriamente à onipotência divina, enquanto a tecnociência avança de modo lento e seguro na dominação da natureza – mas também diz respeito à questão da verdade. Afinal de contas, a realização (*Erfüllung*) de nossos desejos só é possível se eles puderem convergir com a realidade, e somente a ciência, independentemente de sua aplicação, pode apreender a realidade que “subsiste fora e independente de nós”, e a verdade consiste justamente nessa concordância com a realidade. Nesse sentido, como afirma Freud de modo um tanto taxativo, “nós acreditamos que o conteúdo de verdade da religião em geral pode ser desprezado” (Freud, 1932/1999, p. 181).

A retomada desses três pontos acerca da natureza, da origem e da função da religião não visa esgotar a abordagem freudiana e muito menos simplificá-la para mais comodamente refutá-la. Assim, no pós-escrito de 1935 à sua exposição autobiográfica de 1925, Freud quis assinalar o entrelaçamento entre o seu destino de vida e a história da psicanálise. Ao fazê-lo ele afirmou “ter julgado a religião de modo essencialmente negativo” e reconhecendo: “mais tarde encontrei a fórmula que a ela concedia melhor justiça: o seu poder repousa certamente em seu conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*), porém esta verdade não é material, mas sim histórica” (Freud, 1935/1999, p. 33). Tal afirmação, como observa o editor inglês, remete às últimas seções da terceira parte de “Moisés e a religião monoteísta”. Nelas “o conteúdo de verdade da religião” (*der Wahrheitsgehalt der Religion*) é reconhecido, todavia, ao contrário da pretensão dos crentes religiosos, não se trata de verdade transcendente

ou, nas palavras de Freud, “de um fragmento da verdade eterna”, mas antes, diz ele, “nós também cremos que a solução dos crentes contém a verdade, mas não a verdade material e sim a verdade histórica” (Freud, 1939/1999, p. 238). A contraposição entre *verdade material* (*materielle Wahrheit*) e *verdade histórica* (*historische Wahrheit*) é feita no contexto do exame crítico do *argumento piedoso* (*das fromme Argument*), claramente aproximado por Freud à inclinação de nosso intelecto às ilusões de desejo (*Wunschillusionen*). Estaríamos condenados a tais ilusões? Certamente não, pois se o fôssemos não seria possível distinguir entre os dois tipos de verdade, a material e a histórica. Não há como reconstruir a exposição freudiana, mas nela podemos perceber, de um lado, a contribuição específica da psicanálise, ao investigar o lugar da religião na constituição subjetiva e, de outro, certas pressuposições filosóficas típicas de sua formação. Como veremos, também Feuerbach em sua obra mais conhecida *A essência do cristianismo*, de inegável influência sobre Freud, não rejeitou simplesmente a religião, mas afirmou a sua *essência verdadeira*, ou seja, a sua verdade antropológica (Mezan, 1986).

OBJEÇÕES À CONCEPÇÃO FREUDIANA

Não é de surpreender, portanto, a enorme influência exercida pela concepção freudiana acerca da religião e a desconfiança generalizada por ela suscitada no campo psicanalítico. Todavia, a sua aceitação sem maiores cuidados deve ser questionada, e há muitas e diferentes razões para submetê-la a um exame mais detido, de modo a abrir outras perspectivas hermenêuticas. Podemos apontar rapidamente duas dessas razões, ainda que este não seja o lugar para explorá-las de modo mais detalhado e aprofundado.

A primeira razão possui um *caráter epistemológico*. Não se deve estabelecer uma relação imediata entre a concepção freudiana da religião e a densa rede conceitual da metapsicologia. Freud não era e jamais pretendeu ser um filósofo. Não obstante, as suas convicções mais genéricas e básicas foram nitidamente marcadas por doutrinas filosóficas específicas e condicionadas pelo clima intelectual de sua época. Não só pelas correntes de pensamento que se entrecruzavam no efervescente

mundo centro-europeu, como também pelas ideias então prevalentes no específico meio científico vienense. A medicina alemã professava desde meados do século XIX crenças materialistas bastante toscas, e os seus arautos não hesitavam em adotar o mais grosseiro reducionismo. Essa confrontação simplista entre ciência e filosofia tornou-se um pouco mais sofisticada, seja com a adoção de uma posição agnóstica em relação aos problemas metafísicos fundamentais, de modo a liberar a ciência para o enfrentamento de problemas bem circunscritos e passíveis de resolução empírica, como fez a Escola Fisicalista de Berlim, seja com a adoção de uma espécie de fusão entre ciência e metafísica, como foi o caso do monismo naturalista de Ernst Haeckel (Assoun, 1983). De qualquer forma, Freud rejeitou a metafísica, fortemente identificada com o idealismo alemão, e era hostil à mistura de filosofia e ciência. Porém, apesar de sua ambivalência para com a filosofia, ele sempre ambicionou ser um pensador (*Denker*) e, enquanto tal, as suas ideias foram profundamente influenciadas por todas essas correntes da filosofia alemã e, sobretudo, pela contraposição de extração positivista entre ciência e filosofia (Assoun, 1978; Rocha, 2004).

Ora, no decorrer do século XX, a investigação epistemológica enfraqueceu muito a concepção empirista da ciência, não só mostrando como a teoria não decorre indutivamente dos dados observacionais, e sim os precede, mas a tese da independência dos fatos empíricos em relação à interpretação teórica foi problematizada, indicando a subdeterminação estrutural da teoria pelos dados observacionais. Ou seja, as evidências empíricas não parecem ser suficientes como critérios de discernimento entre duas teorias incompatíveis (Papineau, 2002). Não se trata apenas das críticas, como Karl Popper as fez desde os anos trinta do século passado, ao método indutivo, às formas mais difundidas de positivismo ou à verificação como critério de significado de um enunciado (Popper, 1975). Mesmo a tentativa de demarcação entre ciência e não ciência com base no critério de falsificação foi sendo largamente questionada, propiciando uma nova imagem da ciência e a consciência da íntima dependência histórica e cultural de todo conhecimento, inclusive do conhecimento científico, dificultando em muito a proposição de algo como uma visão científica do mundo (Brown, 1988; Feyereabend, 2005).

A questão é intrincada e a bibliografia infindável, mas foi aqui trazida apenas para indicar como se tornou problemática a crença freudiana no progresso da ciência. Esse não é, certamente, um argumento a favor da religião, todavia mostra a ciência como uma atividade cultural inserida num sistema de crenças e com isso torna menos nítida a fronteira entre ciência e não ciência.

No caso da Psicanálise, a sua pretensão de cientificidade e, sobretudo, o empenho freudiano em incluí-la como uma das Ciências da Natureza têm sido duramente questionados. Um filósofo da ciência de tão larga influência como Karl Popper rejeita a cientificidade da Psicanálise simplesmente porque seus enunciados não são passíveis de refutação e o seu estatuto seria comparável ao da astrologia (Popper, 1975, 1982). Aqui não nos interessa discutir a pertinência ou não das considerações de Popper, insustentáveis em nossa opinião, mas apenas assinalar as imensas dificuldades em assimilar a Psicanálise aos cânones hegemônicos utilizados na definição da normalidade científica. Talvez, no entanto, a fecundidade hermenêutica e a força crítica da Psicanálise residam justamente em sua “impossibilidade” epistemológica, em seu “fracasso” como ciência (Dor, 1993; Drawin, 1998). Seja como for, o antagonismo entre o avanço triunfante da ciência na explicação e domínio da realidade e a ingenuidade infantil da crença religiosa não parece mais se sustentar como antes.

A segunda razão possui um caráter antropológico. Em meados do século XIX, após a morte de Hegel em 1831, uma considerável parcela de seus antigos discípulos se voltou para o humanismo ateu. Dentre eles o mais célebre foi Ludwig Feuerbach, ao postular a antropologia como sendo o segredo da teologia e ao inverter a relação entre Deus e o homem: Deus não é o criador do homem, mas este é o criador de Deus, cuja realidade é apenas a projeção dos desejos humanos, de suas aspirações e tendências naturais. Ao assumir o lugar de Deus, o homem se liberta do jugo religioso, para afirmar a sua soberania e fazer da história o processo de realização de sua própria essência (Schulz, 1957, p. 93-96). Podemos ver nessas teses as bases do chamado humanismo ateu, cujo cerne encontrava-se na aposta de um futuro promissor para a humanidade, cuja efetivação dependia, em grande parte, da dominação da natureza e da construção de uma sociedade livre da hipoteca divina. Ciência e

humanismo deveriam convergir para o mesmo ponto histórico, o da emancipação da humanidade. Essa convicção foi amplamente difundida no século XIX no contexto da luta pela modernização da sociedade e da cultura europeias, apesar da oposição de grandes pensadores solitários como Kierkegaard e Schopenhauer, somente mais tarde reconhecidos em sua envergadura (Löwith, 2014). Essa convicção está claramente presente em Freud, sobretudo no primeiro desenvolvimento de sua obra. Assim, no último capítulo de “Psicopatologia da vida cotidiana”, ao defender o determinismo psíquico, ele endossa a ideia feuerbachiana da religião como projeção imaginária, ao afirmar a “concepção mitológica do mundo” (*mythologische Weltauffassung*), presente ainda nas mais modernas religiões, como “psicologia projetada no mundo exterior” (*in die Aussenweltprojizierte Psychologie*). Por conseguinte, as crenças religiosas (Deus, imortalidade, etc) e metafísicas (subsistência da realidade suprassensível) poderiam ser convertidas, por meio da ciência, em “psicologia do inconsciente”, em metapsicologia. A proximidade de Freud (1901/1999) com as formulações de Feuerbach (1841/1960) é impressionante, pois ambos partilham da mesma tese fundamental segundo a qual o segredo da teologia é a antropologia, e sua decifração consiste na reconversão do além da essência divina num aquém atualizado, determinado, realizado e, portanto, “o homem é o início, o meio e o fim da religião” (Freud, 1901/1999, p. 222), como quando o filósofo alemão (Feuerbach 1842/1959, p. 222-223) define a religião como “um sonho no qual as nossas próprias representações surgem como seres fora de nós”.

Acontece que o redirecionamento da ilusão projetiva religiosa em realidade exige como condição de possibilidade um terceiro termo capaz de fornecer o critério para a sua realização. Para Feuerbach, esse terceiro termo seria a natureza tal como concebida pelas ciências da natureza, e para Freud seria a metapsicologia ou a teoria psicanalítica enquanto ciência do inconsciente, também incluída no domínio daquelas mesmas ciências. A realidade seria entendida basicamente como natureza, e o acesso à natureza seria monopolizado pela ciência. Contudo, como foi acima afirmado, o estatuto científico da Psicanálise é muito problemático e, por conseguinte, a tese da projeção dos sonhos e fantasias na realidade ou num mundo exterior fora de nós fica muito fragilizada (Drawin, 2015).

Além disso, o próprio vínculo entre ciência e humanismo tornou-se objeto de intensa contestação, com o esmaecimento das expectativas acerca de progresso da civilização da razão. O século XX desde o seu alvorecer mergulhou num ciclo de inaudita violência, e o esperado sol da libertação humana foi encoberto pelas trevas da desesperança, pelo fumo dos campos de batalha. À luz dos acontecimentos do século, a balança pareceu inclinar-se decisivamente na direção do pessimismo cultural e dar certa razão ao instigante título do ensaio de Oskar Pfister: a perspectiva de um futuro sem ilusão iria se revelando aos poucos como ilusão de um futuro, aquele confiantemente aguardado como de uma humanidade desnecessitada de sonhos vãos após ter alcançado a sua viável realização (Pfister, 1928/2003).

Para efeito da nossa exposição focalizamos, sobretudo, a influência de Feuerbach e do cientificismo alemão no modo como Freud interpretava a religião. Essas influências podem ser facilmente constatadas quando Freud assume explicitamente suas opiniões e crenças. Há na obra de Freud, porém, outra presença filosófica não menos marcante: a de Schopenhauer. O filósofo alemão somente saiu do anonimato e adquiriu notoriedade a partir dos anos cinquenta do século XIX. A partir daí a sua difusão foi rápida e especialmente penetrante na atmosfera cultural vienense (Schorske, 1988). Schopenhauer procurou mostrar a compatibilidade de sua filosofia com os avanços da ciência e, sobretudo, com as investigações anatômicas e fisiológicas das ainda incipientes neurociências. Freud mesmo, apesar de certa relutância, reconhece a ampla coincidência de suas ideias com as de Schopenhauer, como, por exemplo, no caso do mecanismo do recalque e na importância atribuída à sexualidade. Essas e outras aproximações impressionantes podem ser rastreadas com alguma facilidade (Freud, 1925/1999; Moreira, 1998). Todavia, alguns obstáculos se interpõem na aceitação de Schopenhauer pelos meios científicos da época, como a sua severa rejeição do materialismo, a sua teoria idealista do conhecimento e a sua posição explicitamente metafísica. Para ele a realidade em si mesma se identificava com a vontade, ou seja, com um querer viver cego e inteiramente sem outra finalidade além de sua perpétua afirmação. O teísmo bíblico com sua doutrina de um mundo bom, porque criado por Deus, devia ser rejeitado como a fonte por excelência do otimismo ocidental. Nem por isso a sociedade

secularizada e pretensamente livre dos dogmas religiosos escapava de sua persistente presença. Para o filósofo alemão, ao falarmos em progresso científico e racional como quer o humanismo ilustrado, ao apostarmos na emancipação da humanidade, não caminhamos para a dissipação das ilusões, apenas as aprofundamos e com isso suscitamos novos motivos de sofrimento. Schopenhauer, mesmo sem citá-lo diretamente, conhecia o pensamento de Feuerbach, considerado como herdeiro do otimismo hegeliano, e o repudiava vigorosamente (Schopenhauer, 1844/1990). Se for verdade, escreveu o filósofo, que a religião ilude o povo e o torna mais dócil para ser subjogado pelo Estado, e nisso ele está próximo dos filósofos ilustrados, mais pernicioso ainda é a crença ilusória no advento de um mundo novo pacificado e reconciliado consigo mesmo.

O pessimismo antropológico freudiano converge com essa tese da metafísica schopenhauriana, matizando a sua crença cientificista e o aproximando do iluminismo sombrio típico da modernidade vienense (Roudinesco, 2016; Le Rider, 1993). Ao propor a sua hipótese da pulsão de morte, ele afirmou ser impossível dissimular essa convergência, pois com ela a sua teoria “inesperadamente entrava no porto da filosofia de Schopenhauer”. (Freud, 1920/1999, p. 53) Tal reconhecimento, feito no momento crucial da postulação da pulsão de morte, alimentou muita controvérsia entre os comentadores (Zentner, 1995; Raikovic, 1996). Para efeito de nossa argumentação, queremos tão simplesmente assinalar outro caminho de entendimento da interpretação freudiana da religião. Uma vertente mais distante das proposições do freudismo ilustrado e talvez mais relevantes na contribuição da psicanálise para a construção de uma teoria crítica da sociedade numa época de triunfo da ciência e difusão da mentalidade secular.

LACAN: ELEMENTOS DE LEITURA FILOSÓFICA

Essas e muitas outras razões convidam a repensar a concepção freudiana da religião, no interior do campo psicanalítico. Mesmo porque, como atesta a pluralidade de correntes do campo psicanalítico, há inegável autonomia entre a teoria psicanalítica construída por Freud e suas convicções filosóficas genéricas. A fecundidade da metapsicologia,

não só em sua relevância clínica, mas também em seu potencial de crítica cultural, não pressupõe a aceitação de todas as opiniões e crenças do fundador da psicanálise. A riqueza da obra freudiana consiste justamente na diversidade de perspectivas de desenvolvimento por ela inauguradas. Com esse intuito vamos acompanhar, à luz das considerações feitas anteriormente, algumas indicações filosóficas contidas em alguns escritos de Jacques Lacan de diferentes momentos de sua trajetória intelectual. Cabem aqui duas advertências: não se trata de mapear as divergências entre Freud e Lacan acerca da religião, de modo a alimentar uma perspectiva apologética e nem de acompanhar o desenrolar sumamente difícil e tortuoso da obra lacaniana. Sobre essa questão os dois autores convergem em muitos pontos, no entanto, entre ambos, há certo deslocamento filosófico capaz de propiciar leituras diferenciadas do fenômeno religioso com diferentes incidências na elaboração de uma teoria crítica da cultura contemporânea. Podemos, como exemplo, citar os trabalhos de dois estudiosos da psicanálise lacaniana: o italiano Massimo Recalcati, ainda bem pouco conhecido entre nós (Recalcati, 2011, 2013) e o muito conhecido filósofo esloveno Slavoj Žizek (Žizek, 2013, 2014, 2015).

No contexto das querelas institucionais dos anos cinquenta do século passado, o nome de Lacan foi reiteradamente associado à palavra de ordem do *retorno a Freud*. Ora, um retorno não poderia ser a mera retomada da literalidade de um texto, pois, nesse caso, como é óbvio, não haveria qualquer novidade ou reviravolta, mas tão somente a repetição passiva de um texto suscetível de ser objeto das mesmas e equívocas interpretações. A intenção lacaniana encontrou uma formulação lapidar em sua conferência de 1955 na Clínica Neuropsiquiátrica de Viena: “O sentido de um retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud” (Lacan, 1956/1966, p. 405). Esse jogo de palavras é logo em seguida esclarecido: busca-se um sentido dirigido a todos porque se trata do questionamento da verdade que está inscrita em nós, em nossa carne. (Lacan 1956/1966, p. 405). Essa intenção de universalidade e a referência frontal à verdade instauram, no direcionamento da psicanálise, não só o conflito com o sistema institucional dominante, mas também com toda tentativa de aprisionamento da prática analítica num sistema doutrinário fechado. A acidentada trajetória institucional do pensamento lacaniano – as

rupturas e excomunhões, a fundação da École *Freudienne* em 1964 e sua dissolução em 1980 – testemunha uma prática insubmissa a toda pretensão de priorizar o acabamento lógico do saber em detrimento do emergir sempre novo e inesperado da verdade no cerne da experiência.

A advertência acerca da “verdade inscrita em nossa carne” (*la découverte du pouvoir de la vérité en nous et jusqu'en notre chair*) afirma a primazia da prática, porém a reiteração da palavra *verdade* nos previne contra o gosto pelo impressionismo, pelo inefável, pela inclinação misológica. Por que a prática não se confundia com o mero subjetivismo de uma interpretação arbitrária? Pouco tempo antes da conferência de Viena em novembro de 1955, Lacan havia encontrado na Páscoa do mesmo ano com Heidegger e lhe havia pedido para traduzir ao francês um dos seus artigos, intitulado *Logos*, a ser publicado no primeiro número da revista *La Psychanalyse* dedicada à linguagem (Roudinesco, 1993). Ora, o texto de Heidegger (1951/1954, p. 213) é um comentário do fragmento 50 de Heráclito, assim traduzido: “Se não me haveis escutado a mim mas o sentido, é sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo”. Em sua interpretação do fragmento, o pensador alemão explora o campo semântico do termo *logos* para mostrar como a linguagem não se limita à fala de alguma pessoa, mas pode trazer um sentido emergindo, se apresentando, se disponibilizando num dizer e numa escuta que o recolhe. O sentido não advém no dizer banalizado e vazio da vida cotidiana, ele acontece como “mistério inconcebível” (*unausdenkliche Geheimnis*), sem pretender com tal expressão aludir a algo “misterioso” ou “esotérico” e sim o “des-encobrimento do já presente” (*Unverborgenheit des Anwesenden*) no “falar da linguagem” (*das Sprechen der Sprache*) (Heidegger, 1951/1954). Ao contrário da fala própria da comunicação cotidiana, a essência da poesia consiste em não se impor à linguagem, mas em recolher a verdade dela proveniente, recolha somente possível pelo exercício atento e paciente da escuta.

Embora o texto heideggeriano não seja fácil de ser acompanhado, não se pode negligenciar a proximidade de suas formulações com aquelas da conferência na qual Lacan (1956/1966) propõe o retorno ao sentido de Freud. A prática analítica rompe com a fala comunicativa e utilitária do cotidiano para abrir outro espaço de experiência da linguagem e acolher uma verdade já presente, inscrita em nossa carne, embora ainda e sempre

encoberta. O inconsciente não é mudo, manifesta-se na linguagem, embora não como propriedade de quem fala ou de quem escuta. Essa experiência radical da prática analítica não antagoniza a razão, não cultiva a misologia; ao contrário, exige o permanente empenho da criação conceitual. Por que há na linguagem um “mistério inconcebível”? Porque a linguagem atravessa a experiência humana *des-encobrendo* algum aspecto que escapa ao cerco imposto por uma determinada grade conceptual prévia e, por isso mesmo, exigindo novas criações conceituais. O sentido do retorno a Freud é o *des-encobrimento* do inconsciente como movimento incessante do sentido e essa “des-coberta” freudiana, diz Lacan (1956/1966) em sua conferência, “põe em questão a verdade” (*met en question la vérité*). Pois bem, conforme expõe Heidegger (1930/1976), *alètheia* é a nomenclatura grega para verdade e o seu significado literal é “suspensão do esquecimento” (*lèthe*), do “ausente” como algo presente e velado, encoberto pelos véus da fala corriqueira. Corretamente entendida, “a essência da verdade é a liberdade”, mas o que é a liberdade? Não o arbítrio dos indivíduos e sim “o deixar-ser do ente” (*das Sein-lassen des Seienden*), não o mero “deixar de lado” e sim o consentir o próprio ser que se é (Heidegger, 1930/1976, p. 188).

Todas essas aproximações e associações nos ajudam a compreender como no início do seu ensino original Lacan, com sua proposição do *retorno a Freud*, deu um novo encaminhamento para a teoria e a prática psicanalíticas. Essas considerações já nos colocam no cerne do problema da religião, pois nos ajudam a entender o afastamento dos pressupostos epistemológicos e antropológicos presentes no modo freudiano de conceber a religião. Do mesmo modo como ocorreu no nascimento da psicanálise freudiana, marcada pelo entrecruzamento de diversas e heterogêneas correntes de pensamento presentes nas culturas alemã e austríaca, também a subversiva releitura lacaniana assimilou extensiva e intensivamente as discussões científicas e filosóficas de seu tempo. O tempo de formação e elaboração da obra lacaniana, por um lado, foi o do refluxo do racionalismo neokantiano, até então dominante nas universidades francesas e representado por Léon Brunschvicg com a sua visão otimista da história, e o eclipse do espiritualismo bergsonian, cujo enorme êxito se iniciou com a publicação em 1907 de *L'Évolution*

créatrice; por outro, o da ascensão da primeira geração filosófica do século XX, a chamada *geração dos Três H*, aquela marcada pelo impacto nas obras de Hegel, Husserl e Heidegger, obras de difícil acesso na França, mas cuja força pujante encontrou em Alexandre Kojève o seu mais influente intérprete. A partir dos anos cinquenta do século passado, uma nova tríade veio a substituir os *três H*, a dos *três mestres da suspeita*, como ficaram conhecidos Marx, Nietzsche e Freud a partir da grande vaga estruturalista. No domínio das ciências sociais deve-se mencionar o positivismo de Durkheim, influente com sua ideia da *contração familiar* nos primeiros escritos de Lacan sobre o declínio da *imago paterna* e, posteriormente, na mesma época da proposição do *retorno a Freud*, o estruturalismo de Lévi-Strauss, tão presente na releitura do imaginário à luz da função simbólica (Descombes, 1979; Worms, 2009).

A rapidez dessas alusões atesta a impossibilidade de mapear tantas e tão intrincadas influências na elaboração da obra lacaniana, porém assinala um nítido deslocamento filosófico em relação à estrutura conceptual subjacente à criação freudiana da psicanálise. Tais mudanças trazem consigo novas perspectivas críticas de interpretação da cultura em suas diversas dimensões – a religião, a arte, a literatura, a ciência – e, em decorrência, novos elementos para a elaboração de uma teoria do sujeito. Aqui vamos nos ater apenas a duas considerações postas em contraposição às duas razões acima evocadas, para a avaliação crítica da concepção freudiana da religião. A primeira remete ao problema epistemológico, ou seja, à questão da ciência e sua referência à verdade; a segunda remete ao problema antropológico, ou seja, à questão do sujeito em sua referência ao real.

LACAN: O SABER E A VERDADE

Fizemos acima duas observações filosóficas acerca da concepção freudiana da religião. Agora vamos fazer um brevíssimo exame acerca do problema epistemológico, ou seja, aquele do distanciamento do pensamento lacaniano em relação à concepção freudiana de ciência e, em geral, em relação a toda tradição positivista. Para isso nos reportamos a alguns textos cronologicamente bem próximos.

A aula de abertura do seminário de 1965-1966 intitulado *L'objet de la psychanalyse* e publicado nos *Cahiers pour l'Analyse* se inicia interrogando o estatuto do sujeito na práxis analítica de modo a reafirmar a cisão (*Spaltung*), a fenda (*refente*) como sua condição estrutural. Esta condição não só engolfa o sujeito em sua experiência quotidiana, mas também é pressuposta na práxis orientada pelo inconsciente. No entanto, seja o pressuposto, seja a empiria clínica exigem alguma elucidação epistemológica se a psicanálise, porventura, pretende ser reconhecida como uma ciência em sentido moderno e se pretende, ao mesmo tempo, marcar a sua singularidade no interior do campo científico. A compreensão desse texto árduo exige alguns esclarecimentos filosóficos: a referência a Descartes como aquele que inaugura o pensamento moderno após a revolução científica e o caráter heideggeriano da interpretação de Descartes. Lacan assume uma ideia já desenvolvida pelos historiadores da ciência, sobretudo por Alexandre Koyré, estudioso do surgimento da ciência moderna e, por sua vez, também marcado por Heidegger. No texto lacaniano, fato raro, Koyré é explicitamente nomeado como seu guia. Para ele, a ciência moderna não pode ser dissociada da concepção cartesiana de sujeito, do *Eu penso*, isto é, do *cogito* como experiência radical do sujeito submetido às exigências da dúvida hiperbólica. Para Descartes, se o *cogito*, por um lado, é o ponto de partida da construção de um novo sistema do saber, após o desmoronamento da forma clássica ou cosmocêntrica de pensar, por outro lado é justamente o que não pode se tornar objeto de nenhum saber determinado, pois é o fundamento de todo saber. Há uma distância incontornável entre o sujeito fundante e o conhecimento fundado, tal distanciamento foi posto na origem da ciência moderna, pois se por um lado esta investiga a natureza tomada como domínio da objetividade, como uma realidade rigorosamente matematizada, uniforme e separada de nossas vivências subjetivas, por outro lado o sujeito epistêmico, por princípio, está fora da natureza (Koyré, 1979).

Dois efeitos decorrem dessas considerações bastante limitadas. Em primeiro lugar, impõe-se o reconhecimento da ciência moderna como condição de possibilidade para o surgimento da psicanálise, isso porque ela fez emergir um sujeito separado de seus conteúdos conscientes e daquelas vivências facilmente acessíveis por meio de descrições em

primeira pessoa. A verdade do sujeito se mostra irreduzível às certezas do conhecimento científico. Por conseguinte, pode-se dizer que essa *divisão constitutiva* posta na origem da ciência moderna se desdobra como distinção entre *o saber (le savoir)* e *a verdade (la vérité)* (Lacan, 1966). Ou seja, a verdade emergente na práxis não pode jamais ser capturada pelo esforço de objetivação do saber científico e, por conseguinte, a própria teoria psicanalítica enquanto ciência, e ela o é, fica sempre aquém da verdade do sujeito. Conclusão a assestar um profundo golpe no otimismo iluminista acerca do progresso da racionalidade científica e, no entanto, apontando para a singularidade do lugar da psicanálise em seu estar simultaneamente dentro e fora do universo científico.

Em segundo lugar, porque a introdução de uma cunha entre o sujeito requerido pela fundação da ciência e o saber objetivado da própria ciência possibilita a justificação da posição ética e política do analista. Por quê? Porque sua renúncia em estabelecer a estrita correspondência entre o saber e a verdade não flerta com o irracionalismo e nem é obstáculo para a consecução da psicanálise, mas, ao contrário, põe em movimento o processo analítico. Ou seja, o processo analítico não é movido pelo saber previamente possuído pelo analista, por seu conhecimento racionalmente garantido, pois a sua causa é de outra ordem, é da ordem de uma verdade que desconcerta o sujeito em suas tentativas de se assegurar de sua vida, de apreendê-la objetivamente e dominá-la em suas incertezas. As manifestações do inconsciente não se deixam capturar inteira e previamente nas malhas conceituais de uma ciência, mesmo dessa ciência *sui generis* intitulada psicanálise.

Lacan (1966, p. 863) articulará, então, algumas proposições instigantes. Após afirmar “o objeto da psicanálise não é outro [...] senão aquilo que ele já tinha antecipado sobre a função que nela desempenha o objeto *a*”, ele pergunta: “o saber sobre o objeto *a* seria então a ciência da psicanálise?”. A resposta em princípio deveria ser obviamente afirmativa, contudo, e surpreendentemente, ele a evita e parece ir em outra direção, pois o *objeto a* deve ser inserido na divisão estrutural do sujeito e este “está em exclusão interna a seu objeto” (Lacan, 1966, p. 861). Apesar da formulação algo obscura, não há nada muito enigmático em tudo isso. Esse não é um tema inusitado na história da filosofia, pois já se

encontra nas discussões medievais acerca da existência de Deus: há uma diferença fundamental entre pensamento e existência, por isso não se pode deduzir a existência real a partir de princípios lógicos. Desse modo, como argumentou Kant (1787 [1781]/1980) na *Crítica da razão pura*, da ideia de Deus como ser absolutamente necessário não se pode deduzir a sua existência, pois não nos é permitido extrair o real do ideal.

A seu modo, Lacan retoma alguns elementos dessa discussão. Certamente podemos pensar as relações causais entre os fenômenos e esse é o trabalho da investigação científica. Há, porém, uma causa de outra ordem, não apreensível previamente pelo saber já possuído e nunca inteiramente previsível. Ela é atuante no processo analítico e o é justamente porque é inapreensível e se faz presente como falta e diferença, como o impossível para o saber. Impossível, mas não irrelevante, pois irrompe desarranjando a consistência das falas, não como um acaso proveniente da variabilidade da linguagem (*autômaton*), mas porque perturba, por seu caráter traumático, a intencionalidade da narrativa egoica. Esta irrupção, considerada como uma força independente de nossa deliberação foi denominada *tyche* por Aristóteles e traduzida pelo psicanalista francês por “encontro com o real”. Ora, como observa Souza (1996), nesse ponto o real de Lacan pode ser reencontrado participando da verdade do sujeito, ao mesmo tempo que se impõe como inapreensível nos termos do esquema lógico de causa e efeito do saber científico. Qual verdade? A da ausência, a da falha, do acaso e do encontro faltoso com um elemento traumático jamais inteiramente subjugado e, portanto, relacionado com a intransparência e estranheza de nossas escolhas e decisões mais pessoais (Lacan, 1964/1966; Souza, 1996).

Deve-se reiterar, todavia, não haver qualquer hostilidade em relação à ciência e à racionalidade. Ao contrário, toda sua obra é uma busca incansável de rigor conceitual. A psicanálise, certamente, pode reivindicar um lugar no universo da ciência e do saber, mas faz parte de sua reivindicação o reconhecimento do furo, da incompletude de toda ciência e de todo saber. Nesse sentido, ela é de certa forma herdeira heterodoxa não só da teoria kantiana do conhecimento, mas também da antropologia kantiana do ser humano irremediavelmente mergulhado na sensibilidade e ancorado no corpo como ser radicalmente finito.

Por isso, disse Lacan, a verdade não é objeto de um saber, inscreve-se na carne. Distante do triunfalismo iluminista, o trabalho analítico faz o luto do conhecimento trazido pelo sujeito da análise, o qual só se torna verdadeiramente *analisante* ao fazer a travessia de suas certezas no reconhecimento de sua incompletude constitutiva. Novamente se faz notar a presença de Heidegger na própria apropriação lacaniana de Kant. O reconhecimento da incompletude é uma resolução privada de toda garantia, porque nada é dado, tudo só pode ser conquistado na temporalidade de uma existência convocada a assumir a facticidade e a possibilidade de seu passado. Como diz Heidegger, o *Dasein* como ente cujo ser é essencialmente porvir ou *adveniente* (*zukünftig*) pode deixar relançar-se em seu *ái* factual, assumir o seu próprio *estrelançado* (*Geworfenheit*) e para isso não é necessário saber em sua resolução (*Entschlossenheit*), isto é, não se pode e não se requer saber expressamente acerca da origem das possibilidades nas quais se projeta (Heidegger, 1927/2001; Vaysse, 2005). Poder-se-ia perguntar: qual temporalidade, se o inconsciente é *sem tempo* (*Zeitlos*)? O inconsciente não está contido no tempo da maturação psicológica, não sanciona uma filosofia da história dos sujeitos individuais ou coletivos. Não obstante, irrompe na história do sujeito e o convoca ao enfrentamento do seu ter-sido, abrindo o horizonte da liberdade finita e o leque de significados apreendidos sempre no *a posteriori* (*Nachträglichkeit*), num entendimento posterior, como Freud intuiu precocemente e assinalou no estudo de uma neurose infantil conhecida como o *homem dos lobos* (Freud, 1918/1999; Lacan, 1964/1966).

Desse modo Lacan, pela mediação da interpretação heideggeriana, retira, do cogito cartesiano e do próprio ato fundacional da ciência moderna, certa destituição do saber ou, ao menos, de sua segurança em produzir certezas acerca da realidade. Certamente, poder-se-ia objetar, a ciência não visa produzir certezas e sim, e tão somente, propor enunciados hipotéticos e sempre reformáveis. Não obstante, a nossa argumentação se refere à visão, largamente difundida pelo discurso da ciência, de um saber considerado como a única explicação legítima da realidade. Os outros saberes, caso pudessem ser assim nomeados, seriam assimilados ao domínio da ilusão. Assim, se tornam mais frágeis as razões epistemológicas

para demarcar com segurança o terreno científico e separá-lo do domínio da ilusão como aquele no qual a religião estaria situada.

Mas como ficaria a questão antropológica, aquela representada pelo humanismo moderno, a assegurar para o homem a dominação da natureza e o senhorio da história? Ao tornar mais nebulosa a fronteira entre ciência e não ciência, o que poderíamos esperar do humanismo moderno e de seu projeto fáustico de forjar um mundo novo para um homem novo? A resposta parece evidente. Não há um sujeito unitário capaz de tomar em suas mãos a rédea da história e nem mesmo de antecipar o seu sentido.

Basta-nos retornar por um breve momento à experiência do *cogito*. Nela, como foi acima indicado, podemos discernir a necessidade de um sujeito exterior à natureza, designado *transcendental* na linguagem kantiana, como sendo a única base suficientemente sólida para o estabelecimento da física-matemática. Todavia, há outra direção do *eu penso* menos perceptível. Ao investigar autorreflexivamente a geração das ideias na mente humana finita, o filósofo descobre uma ideia impossível de ser analisada, porque impossível de ser analiticamente desconstruída como algo produzido pelo sujeito. Essa ideia ou, antes, esse pensamento irreduzível é justamente a ideia de Deus, isto é, a capacidade de pensar uma substância infinita impossível de ser gerada por uma mente finita. Desse modo nos deparamos, no próprio cerne do pensamento racional, com a seguinte aporia: a mais radical exigência de compreensão exige em sua realização a referência ao incompreensível, pois o finito não pode compreender o infinito. Descartes ainda acredita, por meio das provas da existência de Deus, ser ainda possível franquear a passagem do compreensível ao incompreensível (Beysade, 2009). Com Kant, porém, essa passagem é interdita, e no lugar do Deus transcendente se instala a *coisa-em-si* (*Ding-an-sich*) como limite interno de tudo o que nos é cognoscível. Ora, a *coisa-em-si* não é algo fora da representação ou uma *coisa exterior* com poder de causar a representação, pois o conceito de causalidade só faz sentido no interior do circuito representacional. Não há, certamente, identidade conceitual entre a *coisa-em-si* kantiana e o real lacaniano, pois se o fizéssemos estaríamos assimilando sem maiores mediações dois sistemas de pensamento e sem darmos conta do caráter algo *lúdico* e *irônico* da relação de Lacan com a filosofia (Macherey, 1991). A aproximação apenas se justifica no contexto de nosso argumento,

porque, de modo semelhante, também o real não é algo misterioso como uma exterioridade inefável em relação ao sujeito, é um modo de nomear o vazio estrutural instalado no mais íntimo de sua intimidade e somente nesse sentido causa o sujeito. Ou, se quisermos outra referência filosófica relevante, aquela do Hegel kojéviano, a causação do real no sujeito tem a ver com o trabalho de disrupção do negativo, o emergir inesperadamente aquele *quase nada* que tudo pode mudar. Tais entrelaçamentos não podem, entretanto, aqui serem desenvolvidos (Zizek, 2013).

Do ponto de vista da psicanálise, a incidência do real não se confunde com um destino obscuro e inexorável, antes é um acontecimento a nos convocar a uma tomada de posição e a nos exigir responsabilidade pela escolha feita por nós frente a algo que nos interpela e, justamente por isso, pela ausência de garantia prévia ou de certeza objetiva, nos torna sujeitos de nossos atos. Manifestando-se num detalhe, num acaso, numa aparência, como algo talvez banal, o real não determina um efeito previsível e idealmente controlável como numa relação entre fenômenos estudados cientificamente, todavia abre um campo de possibilidades e incita uma resposta, tornando o sujeito responsável pela sua insciência e indeterminação, sem fiança num Outro consistente e substancial, capaz de oferecer a palavra decisiva lastreada na ordem do sentido.

Diferentemente da causalidade científica circunscrita ao domínio da objetividade, a causa do sujeito foi pensada por Lacan numa dupla vertente, essencialmente entrelaçada: como significante e como real. Não obstante, negligenciar as relações de causalidade, por um lado, seria reduzir a psicanálise a uma hermenêutica e, por outro lado, seria deixá-la cair no mais sombrio obscurantismo, pois a causa possibilita ao analista se aproximar do significante como limite do gozo.

A causa do sujeito se dá como estrutura significante, uma estrutura compósita formada por significantes e objetos pressupondo o efeito estrutural, seja produzindo a materialidade do significante separado de sua significação, seja engendrando uma perda, algo que lhe é concomitantemente intrínseco e heterogêneo. Essa causa divide o sujeito e o constitui como sujeito de desejo. O inconsciente, concebido nessa perspectiva, não é um lugar mais profundo e sim o efeito da linguagem ou do significante (Lacan 1966/1964, p. 839).

PARA CONCLUIR: LACAN E A QUESTÃO DA RELIGIÃO

O intuito do nosso trabalho foi indicar o deslocamento da problemática filosófica acerca da religião no interior do campo psicanalítico, tomando como referência alguns textos de Freud e de Lacan. Não pretendemos mostrar como os dois autores pensam de modo diferente sobre a questão da religião. Ao contrário, em muitos pontos eles convergem. Nada obstante, tomamos a interpretação da religião como pano de fundo capaz de nos propiciar um contraste mais nítido entre as suas pressuposições filosóficas. A exposição sobre a interpretação freudiana da religião, já bastante explorada na literatura, não teve outra função senão recordar alguns de seus pontos essenciais. Não pretendemos agora entrar de modo mais detalhado na concepção lacaniana da religião. Tal empreitada exigiria outro artigo.

Como sucedeu com Freud, a questão da religião sempre interessou a Lacan e no interior da *École Freudienne de Paris* alguns psicanalistas, por formação e razões pessoais, se interessaram vivamente pelo assunto (Beirnaert, 1987; De Certeau, 1987). Isso não significa, de modo algum, a instalação de uma reconciliação ou uma relação confortável entre psicanálise e religião. A psicanálise, em seu compromisso com a investigação do inconsciente, traz consigo irremediável desconforto e o permanente questionamento com relação a toda tentativa de acomodação. Apesar disso, as elaborações teóricas lacanianas possibilitam uma nova compreensão acerca do lugar da religião na cultura e, por conseguinte, abre instigantes possibilidades para repensarmos a estrutura e a constituição do sujeito. Para Freud (1927/1999, p. 360) “pode-se a partir da aplicação do método psicanalítico tanto obter novo argumento contra o conteúdo de verdade da religião [...] mas também servir aos seus partidários para avaliar plenamente a significação afetiva da doutrina religiosa”. Essa afirmação bem como as de outras passagens, como aquela na qual confessa a possível “natureza ilusória” de suas esperanças, parecem acenar para algumas perspectivas de diálogo e matizam as duras críticas feitas em “O futuro de uma ilusão” (Freud, 1927/1999). Certamente a terapia psicanalítica também serve às pessoas religiosas. No entanto, o espaço filosófico para uma reavaliação crítica da religião ainda é muito

restrito. Como já foi antes enfatizado, a abordagem lacaniana converge em muitos pontos com a freudiana. Apesar disso, nela podemos encontrar, não apenas em sua letra, mas também em alguns de seus direcionamentos teóricos e filosóficos, um rico potencial crítico para compreendermos melhor o papel da religião numa sociedade cada vez mais minuciosamente administrada e amarrada à lógica funcionalmente imanente e reprodutiva do modo de produção do capitalismo globalizado e sua plasmação no conjunto da vida social. Nesse novo limiar epocal, designado por alguns estudiosos como hipermodernidade, não se pode descartar *ad limina* a intervenção teológica na discussão pública ou mesmo a experiência da transcendência como um modo de pensar alternativo em relação à racionalidade hegemônica.

Em sua aula inaugural do seminário de 1965-1966 na *École Normale Supérieure*, incluída em seus *Escritos* com o título de “A ciência e a verdade”, as suas palavras a respeito da religião não são menos duras do que as de Freud. Ele rejeita o ecletismo e as aproximações fáceis entre ciência e religião e reitera a analogia freudiana com a neurose obsessiva. Como quando admoesta a tentação do religioso de renunciar à sua responsabilidade através do recurso de “atribuir a Deus a causa de seu desejo” (Lacan, 1966, p. 872).

Não obstante, após advertir para a projeção escatológica da verdade e o seu “ranço obscurantista”, ele alude à relevância da literatura patrística e, sobretudo, à meditação agostiniana no *De Trinitate*, para apreendermos “sobre a estrutura da relação do sujeito com a verdade” (Lacan, 1966, p. 873). São apenas pistas cujo exame nos imporia não somente a exegese de um texto sabidamente difícil, como também de seu cotejamento com muitos outros textos do psicanalista francês. Na entrevista de 29 de outubro de 1974 ele disserta, de maneira um tanto coloquial, sobre o *trunfo da religião* na esteira do *êxito e da perturbação trazidos pela ciência como suplemento de sentido diante de nossa angústia existencial* (Lacan, 1974/2005).

Aqui também podemos perceber as reverberações do pensamento heideggeriano sobre a *morte de Deus*. O declínio do *complexo paterno* parece, por um lado, confirmar e, por outro, contestar o anúncio dessa morte esmagadora. O pai idealizado e todo-poderoso parece ter morrido, e dele deve-se fazer o luto. Porém, como observa Philippe Julien, como

fazê-lo senão por meio do pai no real, aquele que marca o real como o lugar estrutural e indestrutível, no qual Deus, mesmo morto, está e não cessa de suscitar o movimento de um sentido impossível de estancar ou de ser estabilizado numa certeza doutrinária? (Julien, 2008).

Não há como preencher o vazio sempre reiterado pelo real impossível de ser simbolizado. A psicanálise não quer e nem pode ir além, deixando para o sujeito, na solidão de sua singularidade, a tarefa impossível, porém incontornável, de dar Nome à experiência que se furta a todo ato determinante de nomeação.

REFERÊNCIAS

- Araújo, R. T. A. (2014). *Deus analisado. Os católicos e Freud. A recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola.
- Assoun, P.-L. (1978). *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Assoun, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Beirnaert, L. (1987). *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*. Paris: Éditions du Seuil.
- Beysade, J.-M. (2009). A ideia de Deus e a prova de sua existência. In Cottingham, J. (org.), *Descartes* (p. 213-241). Aparecida/SP: Ideias & Letras.
- Brown, H. I. (1988). *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Costa, J. F. C. (1988). Sobre psicanálise e religião. In Moura, J. C. (org.), *Hélio Pellegrino A-Deus* (p. 85-94). Petrópolis: Vozes.
- De Certeau, M. (1987). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Éditions Gallimard.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Dor, J. (1993). *A cientificidade da Psicanálise. T. I: a alienação da Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Drawin, C. R. (1998). A ciência impossível: elementos para uma epistemologia da psicanálise. *Reverso*, 45, 7-25.
- Drawin, C. R. (2015). A psicanálise freudiana e o destino da religião. In Drawin, C. R., Moreira, J. O., Paiva, M. A., & Veliq, F. (orgs.), *Destinos da religião na contemporaneidade: um diálogo da psicanálise com a filosofia e as ciências da religião* (p. 11-33). Curitiba: Editora CRV.
- Drawin, C. R., & Moreira, J. de O. (2016). A vocação filosófica da psicologia. In Drawin, C. R., Neto J. L. F., & Moreira, J. de O. (orgs.), *A filosofia na psicologia: diálogos com Foucault, Deleuze, Adorno e Heidegger* (p. 8-30). São Paulo: Edições Loyola.
- Feyerabend, P. (2005). *A conquista da abundância. Uma história da abstração versus a riqueza do ser*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

- Feuerbach, L. (1960). *Das Wesen des Christentums. Sämtliche Werke*. Bd. VI. Neu Herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart: Frommann Verlag. (Original publicado em 1841)
- Feuerbach, L. (1959). *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Sämtliche Werke*. Bd. II. Neu Herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart: Frommann Verlag. (Original publicado em 1842)
- Freud S. (1999). *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Gesammelte Werke. Bd. IV. Frankfurt am Main: Fischer TaschenbuchVerlag. (Original publicado em 1901)
- Freud, S. (1999). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Gesammelte Werke. Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original publicado em 1913)
- Freud, S. (1999). *Aus der Geschichte einer infantile Neurose*. Gesammelte Werke. Bd. XII. Frankfurt am Main: Fischer TaschenbuchVerlag. (Original publicado em 1918)
- Freud, S. (1999). *Jenseits des Lustprinzips*. Gesammelte Werke. Bd. XIII. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (1999). *“Psychoanalyse” und “Libidotheorie”*. Gesammelte Werke. Bd. XIII. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (1999). *Selbstdarstellung*. Gesammelte Werke. Bd. XIV. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original publicado em 1925)
- Freud, S. (1999). *Die Zukunft einer Illusion*. Gesammelte Werke. Bd. XIV. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original publicado em 1927)
- Freud, S. (1999). *“Über eine Weltanschauung”*. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Gesammelte Werke. Bd. XV. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Original publicado em 1932)
- Freud, S. (1999). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Gesammelte Werke. Bd. XVI. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Original publicado em 1939)

- Freud, S. (1999). *Nachsschrift zur 'Selbstdarstellung'*. Gesammelte Werke. Bd. XVI. (Original publicado em 1935)
- Heidegger, M. (1954). Logos. In Heidegger, M. [Autor], *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag GüntherNeske. (Original publicado em 1951)
- Heidegger, M. (1976). Vom Wesen der Wahrheit. In Heidegger, M. [Autor], *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermans. (Original publicado em 1930)
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Original publicado em 1927)
- Julien, P. (2008). *La psychanalyse et le religieux. Freud, Jung, Lacan*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Kant, E. (1980). Critique de la raison pure. In Kant, E. [Autor], *Oeuvres philosophiques I: Des premiersécrits à la Critique de la raison pure*. Paris: Éditions Gallimard. (Original publicado em 1787 [1781])
- Koyré, A.(1979). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rui de Janeiro: Editora Forense-Universitária.
- Lacan, J. (1966). La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse. In Lacan, J. [Autor], *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil. (Original publicado em 1956)
- Lacan, J. (1966). Position de l'inconscient. In Lacan, J. [Autor], *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil. (Original publicado em 1964)
- Lacan, J. (1966). La science et la vérité. In Lacan, J. [Autor], *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2005). *O triunfo da religião precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1974)
- Le Rider, J. (1993). *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Libânio, J. B. (2001). *A religião no final do milênio*. São Paulo: Edições Loyola.
- Löwith, K. (2014). *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora Unesp.
- Macherey, P. (1991). Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse. In Avtonomva, N. S. (org.), *Lacan avec les philosophes* (p. 315-321). Paris: Albin Michel.

- Mc Dowell, J. (2005). *Mente e mundo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Mezan, R. (1986). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo/Brasília: Brasiliense/CNPq.
- Morano, C. D. (1991). *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Morano, C. D. (2003). *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola.
- Moreira, J. de O. (1998). Freud e a filosofia: a herança schopenhauriana. *Psicanálise e Universidade*, 8, 115-143.
- Papineau, D. (2002). Filosofia da ciência. In Bunnin, N., & Tsui-James, E. P. (Orgs.), *Compêndio de Filosofia* (p. 291-324). São Paulo: Edições Loyola.
- Pfister, O. (2003). A ilusão de um futuro. In Wondracek, K. H. K. (org.), *O futuro e a ilusão. Um embate com Freud sobre psicanálise e religião* (p. 17-56). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1928)
- Popper, K. R. (1975). *Conhecimento objetivo. Uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/ Editora da USP.
- Popper, K. R. (1982). *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Raikovic, P. (1996). *O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Recalcati, M. (2011). *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati, M. (2013). *Il complesso di Telêmaco*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore.
- Rocha, Z. (2004). Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX. *Síntese*, 31(99), 45-64.
- Roudinesco, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Schopenhauer, A. (1990). *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Ergänzungen zum dritten Buch*. In Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*. Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Original publicado em 1844)
- Schorske, C. (1988). *Viena Fin-de-Siècle. Política e cultura*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Schultz, W. (1957). *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: VerlagGüntherNeske.
- Souza, N. S. (1996). O conceito de causa em Lacan. In Freire, A. B., Fernandes, F. L., & Souza, N. S., *A ciência e a verdade. Um comentário* (p. 65-73). Editora Revinter: Rio de Janeiro.
- Taylor, C. (2010). *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- Vaysse, J. M. (2005). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*. Paris: Ellipses Édition.
- Worms, F. (2009). *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Éditions Gallimard.
- Zentner, M. (1995). *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zizek, S. (2012). *O amor impiedoso (Ou: sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Zizek, S. (2013). *Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo.
- Zizek, S. (2015). *O absoluto frágil ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo.
- Zizek, S., & Milbank, J. (2014). *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três Estrelas.

Recebido em: 10/01/2018

Aprovado em: 27/03/2018

INTERVENÇÃO PRECOCE X ESTIMULAÇÃO PRECOCE NA CLÍNICA COM BEBÊS

*Fernanda Stange Rosi**

*Ariana Lucero***

RESUMO

O crescimento da clínica psicanalítica com bebês provoca a articulação entre a psicanálise e vários outros saberes, mas não perde o foco da importância da detecção precoce de sinais de sofrimento que servem como entraves à constituição psíquica e da análise de sua influência direta nas alterações e atrasos do desenvolvimento. Assim, uma vez detectados esses sinais, a psicanálise destaca a necessidade de se intervir o quanto antes, assegurando o lugar dos pais no tratamento e tomando os bebês como sujeitos em constituição. Porém, as *intervenções precoces*, defendidas pela psicanálise, diferem sobremaneira das chamadas *estimulações precoces*, de modo que propomos uma discussão a respeito dos efeitos esperados e provocados por ambas, questionando o lugar do sujeito de desejo – da maior importância na clínica psicanalítica – nas terapias que têm como foco principal a estimulação, visando o restabelecimento psicomotor e a “*adaptação*” ao meio.

Palavras-chave: autismo; Intervenção Precoce; psicanálise; bebês.

EARLY INTERVENTION X EARLY STIMULATION IN THE CLINIC WITH INFANTS

ABSTRACT

The current growth of psychoanalytic clinical practices with infants triggers the articulation between psychoanalysis and several other fields of study. Nonetheless such an intertwining does not disregard the importance of early detection of signs of suffering – which serve as obstacles to the psychic constitution – or the analysis of its direct influence on alterations and developmental delays. Once these signs are detected, psychoanalytic

*Psicanalista. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES; bolsista da CAPES.

**Psicanalista. Doutora em Psicologia. Professora colaboradora e pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES; bolsista da FAPES/CAPES.

clinic underlines the need to intervene as soon as possible while ensuring parents' role in the treatment as well as approaching the infants as subjects in constitution. However, the early interventions defended by psychoanalysis differ greatly from the so-called early stimulation. Therefore we propose a discussion about the effects expected and provoked by both, while questioning the place of the subject of desire (of greater importance in psychoanalytic clinic) in therapies that, not only, present stimulation as the main focus, but also aim at psychomotor reestablishment and "adaptation" to the environment.

Keywords: autism; Early Intervention; psychoanalysis; infants.

INTERVENTION PRÉCOCE X STIMULATION PRÉCOCE DANS LA CLINIQUE AVEC DES BÉBÉS

RÉSUMÉ

La croissance de la clinique psychanalytique avec des bébés provoque l'articulation entre la psychanalyse et plusieurs autres savoirs, mais sans perdre la focalisation dans l'importance de la détection précoce des signes de souffrance qui servent comme entraves à la constitution psychique et de l'analyse de son influence directe dans les altérations et retards du développement. Ainsi, une fois détectés ces signes, on met en relief le besoin d'intervenir le plus tôt possible, en assurant la place des parents lors du traitement et prenant les bébés comme sujets en constitution. Pourtant, les interventions précoces, défendues par la psychanalyse, diffèrent extrêmement des stimulations précoces, de manière qu'on propose une discussion en ce qui concerne les effets attendus et provoqués par toutes les deux, remettant en cause la place du sujet de désir – de la plus grande importance dans la clinique psychanalytique – dans les thérapies qui ont comme but principal la stimulation, visant le rétablissement psychomoteur et l'"adaptation" au milieu.

Mots clés: autisme; Intervention Précoce; psychanalyse; bébé.

Há muito se discute sobre a proliferação de novos diagnósticos psiquiátricos a partir de modelos nosográficos que buscam abranger a maior quantidade de variantes do comportamento humano, classificando como desviante qualquer sujeito que não se comporte conforme o modelo "adequado" e que, portanto, necessita ser reabilitado e medicado. Novas patologias, transtornos e síndromes surgem a cada dia, em uma tentativa de demarcar os limites entre a normalidade e as anomalias, fazendo com

que o saber médico-científico exerça seu domínio sobre os demais e influencie diretamente a maneira como se pensa nas questões humanas e nos modelos de cuidado.

Entre tantas classificações e controvérsias, o autismo sempre foi um quadro que gerou polêmicas. De acordo com o atual manual diagnóstico de transtornos mentais (DSM-5), elaborado pela Associação Americana de Psiquiatria, o Transtorno do Espectro Autista (TEA) é incluído nos Transtornos do Neurodesenvolvimento, que se caracterizam por manifestações que surgem cedo no desenvolvimento, ocasionando déficits que variam desde limitações muito específicas na aprendizagem até prejuízos globais em habilidades sociais e inteligência: “É frequente a ocorrência de mais de um transtorno do neurodesenvolvimento, por exemplo, indivíduos com TEA frequentemente apresentam deficiência intelectual” (DSM-5, 2014, p. 31).

A proximidade entre a doença mental da criança e os quadros antes nomeados de retardo ou idiotia faz parte da história da loucura da criança, na qual inicialmente (1800-1875) apenas o retardo foi demarcado como problema mental infantil. Nos anos subsequentes, até por volta de 1930, a publicação dos primeiros tratados de psiquiatria infantil não foi suficiente para pensar um modelo de tratamento para crianças que se diferenciasse dos métodos educativos: o único tratamento possível era a educação. É válido, portanto, lembrar que é apenas no início do século XX que temos o surgimento de uma verdadeira psicopatologia da infância, fortemente influenciada pelas descobertas da psicanálise. A principal delas consiste em pensar toda manifestação psicopatológica como resultado de um conflito psíquico que, na sua expressão atual no adulto, repete a história infantil do sujeito. No quadro da clínica infantil, essas constatações adquirem uma ressonância bem particular, na medida em que é de uma situação conflitual atual, ou ao menos recente, que dependeriam, então, as perturbações psicológicas (Bercherie, 2001).

Por um lado, tal concepção psicogenética pode ser encontrada na obra de importantes autores da psicanálise de crianças, como Maud Mannoni e Bruno Bettelheim. Por outro, as interpretações *prêt-à-porter*, ou seja, interpretações que fazem uma leitura literal e simplista do Complexo de Édipo a partir das brincadeiras e desenhos das crianças, colocaram em

xeque os trabalhos de outros grandes nomes da psicanálise, como Melanie Klein e Françoise Dolto. Escolher um desses lados seria consentir com uma leitura reducionista dessas obras que contêm contribuições relevantes para a clínica infantil, em especial quando nos detemos nos casos clínicos publicados por esses autores. Tal como acontece com as *cinco grandes psicanálises* escritas por Freud, os relatos de casos vão sempre além daquilo que os autores escreveram e nos permitem avançar em conceitos, técnicas e reflexões, que podem ser repensados com o estado atual da arte.

A progressão da clínica psicopatológica da criança foi, assim, essencialmente operada por intermédio de estudos de psicanalistas, sendo cada vez menos separável dos esforços psicoterapêuticos que lhe foram consagrados (Bercherie, 2001). Tal clínica não se detinha apenas no desenvolvimento psicológico da criança, mas, diferente do que era concebido na psiquiatria geral (adultos), alertava para a grande mutabilidade que a criança conserva na sua estrutura mental. Essa característica explicaria o fracasso dos métodos clássicos na clínica infantil, por se apoiarem em estruturas fixas, nas quais a evolução já está descrita nos dados de partida. Mesmo assim, o que vemos atualmente é a tentativa de estabelecer prognósticos definitivos a partir de métodos terapêuticos que nem sempre envolvem o sujeito.

Se para a psicanálise é uma evidência – desde Freud, passando pela tão criticada Mannoni (1964/1988), até estudos recentes – que psíquico e mental/cognitivo/intelectual não podem ser dissociados, o privilégio do aprendizado em alguns métodos de estimulação precoce interroga-nos sobre os efeitos subjetivos de tais práticas em certas crianças, em especial as que apresentam sinais de risco para um possível encaminhamento autístico. Com efeito, a falsa ideia de que o precoce refere-se a uma etiologia orgânico-genética determinista leva a conceber o tratamento do autismo nos moldes de uma reeducação, sem considerar a implicação do sujeito (e de suas defesas) nessa organização subjetiva. É disso que vamos tratar doravante.

ESTIMULAR

Apoiados em um discurso científico de objetivação, comumente os serviços responsáveis pelo acompanhamento de crianças muito pequenas baseiam suas ações em critérios psicométricos e em um olhar

fundamentalmente desenvolvimentista, por meio do qual destacam-se os déficits em detrimento do lugar do sujeito (mesmo o sujeito a advir) e de seu sofrimento. Nesse sentido, a investigação clínica acaba por fechar um diagnóstico precocemente, o que nem sempre é benéfico, e volta seu objetivo para a reabilitação, *estimulação* e, claro, a medicalização.

A ideia de déficit, por sua vez, sustenta a noção de que o bebê que manifesta alguma dificuldade porta um “menos” em relação aos outros e, por isso, deve ser mais estimulado. O bebê é submetido a sessões nas quais se concentra um maior número de estímulos (cores, sons, etc.), sem uma preocupação com as relações que ele poderia estabelecer com o agente encarregado desses “cuidados”. A esse respeito, Alfredo Jerusalinsky (1988, p. 65) nos lembra que:

resulta quase impossível introduzir uma estimulação sistemática e não obter algum resultado ao nível do comportamento. Porém, medir o progresso de uma certa discriminação perceptiva, ou o aumento da velocidade e precisão numa atividade de motricidade fina, nada nos diz acerca de como esses elementos estão ou não integrados no sistema de significação e, portanto, de articulação do desejo, que é o que constitui o núcleo fundamental desse sujeito.

No mesmo sentido, Teperman (2005) aponta que não se trata da quantidade de estimulação, mas sim da posição a partir da qual o Outro, agente dos cuidados, provê essa estimulação. A importância está na oferta, não de estímulos, mas de significantes ao bebê. É exatamente o que norteia a sua proposta de que, se algo precisa ser “estimulado”, que sejam os pais em seu saber inconsciente sobre o bebê, em sua possibilidade antecipatória, pois é a partir desse saber que se autorizam a ocupar suas funções. O bebê, por sua vez, ao receber efeitos diretos de uma nova posição ocupada por seus cuidadores, também se mostra mais “estimulante” para estes, facilitando a espontaneidade das relações movidas pelo desejo. Referindo-se à necessidade de escutar os pais e incluí-los nas intervenções, Teperman (2005, p. 108) ressalta que “são eles que podem dizer-nos das marcas que a criança carrega, de suas primeiras inscrições, fundamentais para formularmos a direção do tratamento”. Trata-se de uma perspectiva de intervenção que, como podemos ver, não se volta à prescrição de exercícios e não oferece um saber pronto e indiscutível sobre o bebê.

Afirmar a linguagem como organizadora das estimulações que incidem no corpo, deslocando certas condições do organismo e do psiquismo, não quer dizer, é claro, que o tempo do desenvolvimento possa ser negligenciado. As descobertas transdisciplinares sobre o bebê e suas competências esclarecem a importância dos tempos iniciais para a aquisição de habilidades e para a constituição psíquica e, nesse sentido, a epigenética tem, cada vez mais, demonstrado os efeitos das experiências vividas sobre a atividade dos genes, não deixando dúvida da grande influência do ambiente sobre o desenvolvimento. Assim, um trabalho interdisciplinar que envolva a estimulação é essencial na clínica com bebês, desde que a dimensão do sujeito não seja negligenciada¹. Não podemos dividir o sujeito em várias partes independentes, como se a cada profissional correspondesse um trabalho específico. O desafio da multidisciplinaridade é justamente o de trabalhar junto a complexa singularidade de cada bebê: “o título de multidisciplinar pressupõe, em seu próprio nome, a insistência de uma falta: ele atesta, *a priori*, a impossibilidade e a insuficiência de qualquer disciplina isolada diante da resistência que a clínica, com a sua complexidade, oferece à compreensão” (Vorcaro, 1999, p. 109).

Tampouco podemos recair no erro comum de associar o sofrimento psíquico em uma criança pequena a supostas deficiências, ignorando suas peculiaridades subjetivas, influenciando sobremaneira o olhar técnico e, conseqüentemente, dos pais sobre o bebê. Igualmente, não devemos ignorar como qualquer desenvolvimento que fuja do padrão tipicamente estabelecido para determinada idade é vivido com muita angústia e preocupação por parte dos pais. Assim, mesmo diante de situações de síndromes genéticas ou patologias orgânicas, há sempre um sujeito sobre o qual incidem tais contingências e que vai reagir a isso de uma maneira singular, atravessado pelas fantasias que surgem do lado daqueles que se ocupam de seus cuidados. De acordo com Alfredo Jerusalinsky (2015, p. 42), as mais avançadas descobertas sobre a incidência de acontecimentos psíquicos precoces não deixam dúvidas de que o desenvolvimento não obedece cega e automaticamente a mecanismos biológicos predeterminantes e pré-formados, senão que, pelo contrário, é um produto da dupla incidência, por um lado, do ritmo de maturação neurológica marcado pela genética e, por outro, do processo de estruturação do

sujeito psíquico que enlaça o pequeno humano no campo da família e da cultura. Se partirmos em busca de recuperar um padrão comportamental fixado como ideal, toda a terapêutica se estabelece unicamente no sentido de reabilitar um comportamento indesejável e segue critérios sustentados por um discurso científico de objetivação que desconsidera, quando não anula, tal lugar do sujeito, que pode apresentar competências únicas ou receber um outro olhar.

Um cuidado de saúde que esteja empenhado em estimular a aquisição de habilidades cognitivas por meio da reeducação (seja do bebê ou de seus pais) e não leve em consideração, em suas intervenções, os aspectos prazeroso e afetivo nas primeiras relações estabelecidas entre o bebê e o Outro primordial, os efeitos dos significantes sobre o corpo, incorre no risco de cronificação de quadros nosológicos e fechamento das possibilidades de investimento libidinal.

Nesse sentido, Vorcaro (2015) alerta para o fato de que a aposta feita pelo clínico em função diagnóstica ou terapêutica tem uma grande função para um sujeito em constituição, influenciando o olhar que a escola e a família terão sobre o sujeito. Ainda que não traga garantias ou que fuja do que seria esperado para determinado quadro clínico, essa aposta é o que orienta o sujeito em sua antecipação sobre o que poderá vir a ser, quer seja para aderir, contestar ou superá-la. Sem ela, o sujeito não tem onde apoiar-se subjetivamente. O que leva a autora a concluir que “qualquer diagnóstico, apesar de se supor posterior ao funcionamento psíquico registrado, promove uma aposta e, por isso mesmo, pode configurar uma sentença” (Vorcaro, 2015, p. 126).

Uma das grandes dificuldades com que nos defrontamos na clínica com crianças está na exigência do diagnóstico, que pode limitar as possibilidades de trabalho a partir do momento em que suas manifestações subjetivas são todas categorizadas em comportamentos previstos para determinado quadro clínico. Por outro lado, a ausência de um diagnóstico pode levar a uma negligência nos cuidados ou a uma negação do que vem sendo apresentado pela criança, sob a alegação de que “nada demais” ou de “grave” foi identificado pelo profissional responsável pelo caso. Por isso, novamente enfatizamos a importância do trabalho multidisciplinar, na medida em que cada especialidade pode dar

sua contribuição e estimular aspectos específicos do desenvolvimento, desde que tais componentes não sejam vistos como partes independentes de um todo. Ainda que haja um certo protocolo de tratamento para disfunções na fala, na psicomotricidade, na visão ou em qualquer outro órgão, em cada sujeito a manifestação do que se apresenta como *deficit* é singular e vinculada a algo que, no conjunto, responde por sua forma de se colocar no mundo. Daí a necessidade de os profissionais trocarem informações sobre o caso e construir, juntos, um projeto terapêutico singular – como previsto nas propostas de inclusão.

INTERVIR

Marie-Christine Laznik, psicanalista e grande referência na clínica com bebês com sinais de risco de se tornarem autistas, ao longo de sua produção sobre o tema tem sustentado um posicionamento quanto à etiologia do autismo que considera a multifatorialidade e não descarta a hipótese de que esses bebês apresentem uma “hipersensibilidade” desde o nascimento. Em trabalho recente², levanta a hipótese de essa hipersensibilidade se vincular às sensações de dor – em oposição às vivências de prazer descritas por Freud quando da primeira experiência de alimentação –, como nos casos de grave refluxo gastroesofágico, tão comuns em bebês que se tornaram autistas³. Mais sensíveis que os outros bebês aos estímulos do ambiente, aos traços faciais ou à voz reveladora de afetos variados, esses bebês estariam menos abertos ao estabelecimento do laço com o outro encarregado de seus primeiros cuidados (Outro primordial).

Neste sentido, Laznik (2011) afirma deixar de lado toda causalidade para interrogar laços entre acontecimentos simultâneos, voltando seu olhar ao bebê e ao sofrimento psíquico que motivaria seu fechamento e distanciamento do mundo relacional. Afinal, se o autismo é uma doença neurodesenvolvimental, a intervenção precoce pode mudar os rumos desse desenvolvimento, em especial quando consideramos a neuroplasticidade dos bebês. Além disso, aponta que

do ponto de vista psicanalítico, a plena manifestação de uma síndrome autística pode ser considerada como tradução clínica da não-instauração de um certo número de estruturas psíquicas que, por sua

ausência, só podem acarretar déficits de tipo cognitivo, entre outros. Quando estes déficits se instalam de maneira irreversível, podemos falar em deficiência (Laznik, 2004, p. 21).

Ora, a autora trata, aqui, de déficits decorrentes da não instauração de estruturas psíquicas ou, ao menos, de casos em que as causas orgânicas não puderam ser ainda identificadas, como ocorre com o autismo. Sem adentrarmos em uma questão etiológica, importa ressaltar como certo tipo de funcionamento psíquico pode favorecer ou não a aquisição de determinadas habilidades, ocasionando, em alguns casos, deficiências que não podem ser superadas. Por isso, a importância da intervenção precoce para orientar as estimulações de forma a não negligenciar a dimensão subjetiva do sofrimento, deixando de lado a constituição psíquica que suportaria um novo lugar para esse sujeito e fazendo de suas respostas algo compatível com as defesas que conseguiu construir para si ao longo do desenvolvimento. Afinal, como é para um bebê hipersensível ser estimulado por vários profissionais diferentes? Qual seria o melhor momento para iniciar certas intervenções? Como uma mãe com dificuldades de se relacionar com seu filho vai lidar com o fato de ele ser manipulado por várias pessoas? Em que medida sua presença é indispensável para o sucesso dessas intervenções? Nota-se, com essas perguntas, a sutileza e a especificidade da clínica com bebês, mesmo com relação à clínica com crianças.

Clínica da constituição subjetiva que parte daquilo que funda a singularidade da teoria psicanalítica ao lado do inconsciente: a pulsão. A partir do texto “As pulsões e seus destinos” (Freud, 1915/2004), Laznik (2013) resgata os três tempos da pulsão, sendo eles: 1) ativo: o bebê busca o objeto externo; 2) reflexivo: toma parte do seu próprio corpo como objeto (autoerotismo); e 3) passivo: em que, *ativamente*, ele se oferece e “se faz” de objeto do gozo do Outro para relê-los à luz da teoria lacaniana. Com efeito, é Lacan (1964/1979, p. 190) quem destaca que “a atividade da pulsão se concentra nesse se fazer” e seria nesse terceiro tempo que haveria, de fato, a emergência de um novo sujeito do lado do Outro, alguém que o bebê reconhece como alteridade que tem prazer em sua relação com ele. Nos termos de Laznik (2013, p. 43), o bebê “procurará se fazer olhar, se fazer escutar ou, até mesmo, no nível oral, se fazer ‘comer o pezinho’”.

A autora nota que esse terceiro tempo é frequentemente ilustrado pelas publicidades, embora passe despercebido nas consultas pediátricas. Um exemplo claro é encontrado em revistas como *Pais e Filhos*, na foto de um bebê que, no momento de trocar as fraldas, toca com seus pezinhos a boca sorridente de sua mãe. Nessa situação, o bebê (que não parece em nada estar passivo) “estende seu pé apetitoso em direção à boca de sua mãe, que se deleita. O prazer partilhado salta aos olhos” (Laznik, 2006, p. 62). Do ponto de vista da psicanálise, quando esse estágio não é constatado no bebê, temos indícios de uma dificuldade de estruturação subjetiva, marcando um risco de evolução autística que, por sua vez, seria o principal critério de urgência para intervenções. Para a psicanalista, o interesse desse traço clínico, identificável desde os primeiros meses de vida, bem antes da instalação da síndrome autística enquanto tal, é permitir o reconhecimento precoce e garantir intervenções que, voltadas para as relações bebê-pais, possibilitem o restabelecimento do circuito pulsional (Laznik, 2011, p. 18).

Ainda Laznik (2011, p. 21) sinaliza que é forçoso reconhecer que um bebê que não chama, ou não chama mais, que não olha, ou não olha mais, desorganiza completamente sua mãe. Em consequência, instala-se um círculo vicioso que deve antes de tudo ser interrompido, uma vez que “o bebê que não responde é capaz de destruir, em poucos meses, as competências dos pais, ou pelo menos a confiança que eles têm neles mesmos” (Laznik, 2011, p. 12). Portanto, Laznik (2004, p. 21) acentua o papel do analista e da transferência como facilitadores do advento do sujeito, pois o analista tem como tarefa intervir a tempo para que as estruturas que suportam o funcionamento do inconsciente possam se instaurar, para que assim o sujeito possa advir. A ênfase das intervenções precoces não recai sobre o bebê ou sobre os pais, mas sim no laço social e na relação pais-bebês. O psicanalista faz uma aproximação em relação ao bebê, norteador pelos significantes parentais; intervém diretamente com ele ao mesmo tempo em que escuta a mãe (cuidador), objetivando reeditar o laço entre eles e redimensionar os limites que o orgânico representa para a criança a partir de um novo olhar que lhe é oferecido (Mariotto, R. M., & Chorne, K., 2012).

O crescimento da clínica psicanalítica com bebês provoca a articulação entre a psicanálise e vários outros saberes, mas não perde o foco da importância da detecção precoce de sinais de sofrimento

que servem como entraves à constituição psíquica e da análise de sua influência direta nas alterações e atrasos do desenvolvimento. Assim, uma vez detectados esses sinais, destaca-se a necessidade de se intervir o quanto antes, assegurando o lugar dos pais no tratamento e tomando os bebês como sujeitos em constituição. É nesse ponto, portanto, que as *intervenções precoces* defendidas pela psicanálise diferem sobremaneira das chamadas *estimulações precoces*, de modo que propomos uma discussão a respeito dos efeitos esperados e provocados por ambas, questionando o lugar do sujeito de desejo – da maior importância na clínica psicanalítica – nas terapias que têm como foco principal a estimulação, visando o restabelecimento psicomotor e a “adaptação” ao meio.

PRÉ-VENIR: O LUGAR DO PRECOCE NA PSICANÁLISE

Muitas controvérsias se colocam no que se refere à prevenção, sob o ponto de vista psicanalítico. Teperman (2005) traça um percurso sobre o tema da prevenção na psicanálise, sinalizando seu caráter de impossível – haja vista que o real, insistente e não simbolizável, trará sempre algo do qual não se pode prevenir –, razão pela qual o uso do termo merece cuidado.

Quando se fala em intervir precocemente, é necessário localizar em relação a que *tempo* estão as intervenções propostas. A aposta psicanalítica está em um tempo lógico, que conta sempre *a posteriori*, uma vez que as experiências do sujeito só são significadas no *só-depois*. Por esse motivo, não se pensa em prevenção como uma antecipação de um suposto adoecimento futuro. O que está em jogo na urgência de se intervir o quanto antes, uma vez detectada a presença de entraves para a constituição psíquica, diz respeito à possibilidade de novos arranjos se darem, graças à maior plasticidade e maleabilidade próprias de um aparelho psíquico em formação, de forma a impedir um dano cognitivo decorrente do não estabelecimento do laço com o Outro. Laznik (2004, p. 31), afinal, nos lembra de que “não é a mesma coisa intervir com uma criança para tentar atenuar as consequências de um déficit cognitivo já instalado (ou em vias de ser) e intervir para (r)estabelecer o circuito pulsional completo, cujo não funcionamento causa este déficit”.

Alfredo Jerusalinsky (2015) destaca que em todos os casos de autismo registra-se um ponto de falha precoce comum a todos: quebra ou descontinuidade no reconhecimento recíproco entre o filho e sua mãe, entre a criança menor de três anos e os responsáveis pelos cuidados primários e sua inserção social. Sustenta:

Sem determinarmos a causa – sendo que nela pode intervir uma predisposição genética, uma condição neurológica, um obstáculo sensorial, uma forma qualquer de rompimento radical das relações primordiais na primeira infância – registramos sim que esse desencontro é a chave para a instalação da criança numa posição autística (Jerusalinsky, 2015, p. 30).

O autor afirma ainda que o reconhecimento dessa falha nas identificações primordiais entre o bebê e seu cuidador primário sustenta a posição psicanalítica de que as primeiras relações têm o poder de levar o desenvolvimento por um bom caminho ou desencaminhá-lo. Além disso, destaca que os mais sérios pesquisadores na área da psiquiatria pediátrica, da genética, da neurobiologia e da psicologia do desenvolvimento reconhecem que as condições afetivas, a acessibilidade à linguagem e as condições psicossociais formam parte do ambiente (Jerusalinsky, 2015, p. 38). Assim, o resultante como sujeito depende da matriz que seja proposta para cada indivíduo, na medida em que a organização do funcionamento mental é um efeito da interação entre as condições genéticas e/ou neurológicas e o meio circundante.

“Pré-venir” (Rohenkhol, 1999), a partir dessas considerações, fala de um “chegar antes” e traz a importância da detecção de sinais precoces de transtornos na constituição psíquica do bebê, seguido da responsabilidade das intervenções precoces com bebês e seus pais. O lugar do precoce situa-se, então, do lado do analista que intervém na *função da pressa*, ainda com referência aos tempos lógicos de Lacan (1945/1998). Se é certo que um ato só é considerado como tal por seu efeito *a posteriori* e que não podemos prever seus efeitos ou prevenir quaisquer consequências, a clínica com crianças “nos intima a sair da posição de espera para a posição de intervenção, de corte, de segmentação, a partir da qual uma hipótese diagnóstica pode ser formulada” (Vorcaro,

1999, p. 41). Acreditando que as estruturas psicopatológicas durante a infância são, de modo geral, modificáveis e passíveis de reversão, o risco de um encaminhamento autístico aponta para uma não constituição de estruturas básicas do funcionamento psíquico, ligadas, por exemplo, às funções da fala, da representação e do pensamento. Há um consenso entre os psicólogos do desenvolvimento quanto ao período crítico da aquisição de habilidades pelas crianças e isso não pode ser negligenciado: “esperar para intervir pode então equivaler a uma não-assistência à pessoa em perigo” (Laznik, 1997, p. 38).

Do ponto de vista da teoria psicanalítica, o consenso reside no fato de que o advento de um sujeito no bebê depende do estabelecimento do laço com o Outro primordial. De acordo com Laznik (2011, p. 221), os déficits cognitivos ou uma “evolução deficitária seria[m] o efeito do malogro da instalação do desejo e não a causa do autismo, como uma certa defectologia organicista parece preconizar”. Nesse sentido, poderíamos explicar os ditos autistas de alto funcionamento, bem como o fato de crianças com síndromes genéticas e orgânicas terem evoluções tão distintas, mesmo que afetadas em suas capacidades cognitivas de forma direta e comprovada. É na relação com o Outro, no lugar que essa criança ocupa no desejo dos pais, que reside suas possibilidades de também advir como sujeito do desejo. Com isso, não recaímos em uma suposta culpabilização dos pais, mas abrimos as vias de um tratamento possível. Se não é possível determinarmos as causas de um fechamento relacional ou os efeitos de acometimentos orgânicos, nossa aposta é a de que apenas com o apoio daqueles que se ocupam das crianças conseguiremos algum avanço. Daí a importância da intervenção junto com os pais, mesmo que, em alguns casos, a estimulação de funções específicas seja recomendada por um profissional especializado. O sujeito deve ser tratado em sua integralidade e não como um cérebro com problemas. Se há um cérebro com problemas, certamente tem alguém aí para falar disso, de como isso lhe afeta de maneira singular e diferente dos demais. Lacan (1975, p. 13) já nos alertava de que não podemos dizer que os autistas [ou os bebês] não falam: “que se tenha dificuldade para escutá-los, para dar sentido ao que dizem, não impede que se trate, finalmente, de personagens bastante verbosos”.

POSIÇÃO ÉTICA

Ansermet (2003), ao localizar a criança entre a medicina e a psicanálise, destaca que pela linguagem somos levados para além do organismo, além da natureza das determinações biológicas. Por esse motivo, em se tratando do sujeito autista, não convém nos situarmos em relação a uma lógica etiológica, mas sim na lógica da resposta que o sujeito dará diante do problema apresentado em seu organismo, tomando-o como um ser em sofrimento e não como alguém que manifesta um defeito orgânico ou mental, segundo uma lógica da deficiência. Completa:

demonstrar uma base orgânica no autismo ou em qualquer outro distúrbio psíquico não esclarece o que o sujeito fará, qual o modo de resposta que inventará para o problema que lhe é imposto pelo desenvolvimento do organismo. Nesse plano, só há respostas singulares, e são essas que devem ser buscadas na clínica (Ansermet, 2003, p. 83).

Tomado como um deficiente a ser educado, paciente a ser adaptado às exigências sociais, o sujeito terminará tomado como um objeto da instituição, dominada pelo que Freud (1915/1996) chamou de “furor sanandi”, seja ele médico ou educativo. Associando a saúde ao conceito de normalidade, toda e qualquer anomalia ficará inevitavelmente associada à patologia e será considerada como uma variação biológica de valor negativo e, conseqüentemente, como algo que deve sofrer uma intervenção curativo-terapêutica (Caponi, 2009).

Campanário (2008) destaca que as contribuições da psicologia do desenvolvimento ajudaram, por exemplo, no meio médico, com o qual se faz necessário dialogar, na detecção precoce de quadros psicopatológicos graves. No entanto, ressalta que:

esta disciplina apresenta o risco de supor que a subjetivação de um bebê é consequência de um processo maturacional. O desenvolvimento de um bebê do ponto de vista da psicanálise – nos aspectos psicomotor, cognitivo e de aquisição da língua – não é um efeito do puro processo de maturação (que impõe certas condições orgânicas às aquisições), mas da articulação deste real orgânico à tela simbólica parental, dando lugar às antecipações imaginárias e funcionais que os pais colocam em cena para um bebê (Campanário, 2008, p. 41).

Maleval (2017) atribui o constrangimento do humano numa abordagem contável e objetivante a uma lógica de mercado que se insinua com força no domínio da saúde. Lógica esta que converge com a ideologia científica, para esquecer que a eficácia da ciência só advém com o custo considerável de uma sutura da subjetividade. A isso, diz o autor, soma-se que “o discurso segregativo da ciência promove normas com relação às quais os desviantes são habitualmente mais estigmatizados do que considerados diferentes” (Maleval, 2017, p. 31).

Nessa mesma linha de pensamento, Margareth Diniz (2008) nos lembra que o poder de significação conferido pela nomeação do sintoma médico e o poder de alienação proporcionado pelo signo da patologia produzem uma aderência descomunal do sujeito e dos seus responsáveis a essa nomeação de doente, o que muitas vezes sela irremediavelmente um destino. Como efeito, temos instituições que tomam o sujeito como passivo, necessitado, dependente. Nossos esforços, movidos pela ética do desejo, devem apontar no sentido de possibilitar a emergência de um sujeito de palavras, nas suas mais variadas formas de dizê-las. E isso, no atual contexto, talvez passe por um diálogo com discursos que se afastam do horizonte da psicanálise, mas que incidem de forma massiva na subjetividade de pais e crianças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do pressuposto de que as condições para a saúde mental se estabelecem nos primeiros anos de vida e dependem das relações corporais, afetivas e simbólicas que se organizam entre o bebê e seus cuidadores, tornando indissociáveis a motricidade, inteligência, socialização, domínio da linguagem e o psiquismo (Zimmermann, 2017, p. 48), o objetivo dessa discussão foi ressaltar a aposta psicanalítica em uma mudança de paradigmas no cuidado com a primeira infância, indo do referencial nosológico dos manuais diagnósticos, dos quais o DSM-V é exemplo, à lógica da promoção de saúde mental e das condições para a constituição subjetiva numa criança.

Para Julieta Jerusalinsky (2015) é central que possamos considerar que o atendimento ao sofrimento psíquico de bebês e crianças pequenas exige que se deixe para trás uma concepção patologizante, centrada na doença

como uma entidade já estabelecida em um momento da vida em que está em pleno jogo o processo de constituição; é preciso também que se saia de lógicas reducionistas que buscam causas unívocas para que possamos adentrar na complexidade implicada na primeira infância como um momento de crescimento, maturação, desenvolvimento e constituição psíquica – aspectos estes que incidem uns nos outros sem, no entanto, se equivalerem ou se superporem. De acordo com a autora, os critérios nosográficos mostram-se inaplicáveis aos primórdios da constituição, uma vez que antes de um bebê apresentar signos positivados de um quadro psicopatológico específico, como autismo ou depressão, o que comparece é o não-acontecimento de uma produção que seria de se esperar, etapa logicamente anterior. Retomando o tema do diagnóstico, Julieta Jerualinsky (2015) ressalta o perigo que envolve a pressa em fechar um diagnóstico, como se disso dependesse o início do tratamento, bem como o problema de uma conduta expectante, que aguardaria o diagnóstico para o encaminhamento para os serviços de referência. Para intervir com bebês e detectar sofrimento psíquico, em primeiro lugar, dirá que

é necessário conhecer os momentos lógicos implicados na constituição psíquica e como os mesmos se dão a ver na produção do bebê, assim como as sequencias de aquisições das áreas de linguagem, psicomotricidade e pensamento que são de se esperar ao longo da primeira infância (Jerusalinsky, 2015, p. 110).

No mesmo sentido, Vorcaro (2015) convoca a necessidade de questionarmos o reconhecimento e sistematização de “dados” psicopatológicos a partir da categorização das manifestações de bebês, tomando-as como definitivas, isoladas em signos estanques sem concatenação a uma lógica subjetiva mesmo que incipiente. Sem negar os discursos da ciência e da cultura, que determinam modalizações da vida por meio de investimentos na neutralização das supostas adversidades pré-concebidas, destaca a perspectiva psicanalítica de considerá-las contingentes e condicionadas a seus efeitos, sempre singulares: “Assim, ao contrário da hipótese de que o sujeito se estabeleceria a partir de algum ideal de harmonia, considera-se que sua constituição é operada por meio da resposta aos impasses que o encurralam, obrigando-o a parir-se” (Vorcaro, 2015, p. 120).

Com Vorcaro (2015), retornamos a nossa questão inicial a respeito de uma certa implicação do sujeito frente à qualquer fator que porventura venha a afetá-lo (interno, externo, orgânico, social etc.). Um dos maiores legados da psicanálise é mostrar como o sintoma se vincula intimamente com o sujeito, sendo um modo de defesa ou solução de compromisso que ele já encontrou para viver no mundo. Pensar em intervenções precoces exige, portanto, uma mudança de paradigmas e o deslocamento de um pensamento que privilegie aspectos nosológicos para outro que considere mais importante o sujeito e a promoção de saúde mental, aliviando o sofrimento que determinadas formas de organização subjetiva ou produções sintomáticas podem comportar. Nesse sentido, no que tange ao bebê, faz-se necessário um olhar voltado às condições subjetivas que favoreçam o laço familiar e, conseqüentemente, a possibilidade de surgimento de um sujeito de desejo. Nesse âmbito, o trabalho do analista é fundamental, pois, longe de considerar-se um agente neutro a serviço de protocolos anônimos, ele opera na transferência com vistas a manejar os afetos de prazer na relação pais-bebês, essenciais para qualquer constituição subjetiva.

REFERÊNCIAS

- Ansermet, F. (2003). *Clínica da origem: a criança entre a medicina e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Bercherie, P. (2001). A clínica psiquiátrica da criança. In Cirino, O. (Org.), *Psicanálise e psiquiatria com crianças: desenvolvimento ou estrutura* (p. 129-144). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Campanário, I. S. (2008). *Espelho, espelho meu: a psicanálise e o tratamento precoce do autismo e outras psicopatologias graves*. Salvador: Ágalma.
- Caponi, S. (2009). Biopolítica e medicalização dos anormais. *Physis*, 19(2), 7.
- Coriat, E. (1997). *A psicanálise na clínica de bebês e crianças pequenas*. Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios.
- Diniz, M. (2008). Os equívocos da infância medicalizada. In *Formação de profissionais e a criança-sujeito* (p. 7). São Paulo. Recuperado em 13 jun. 2018 de <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000032008000100056&lng=en&nrm=iso>.
- DSM-5. (2014). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed.
- Freud, S. (1996). Observações sobre o amor de transferência. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2004). Pulsões e os destinos da pulsão. In Freud, S. [Autor], *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1915)
- Jerusalinsky, A. (1988). *Psicanálise e desenvolvimento infantil*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Jerusalinsky, A. (2015). Tornar-se sujeito é possível ou impossível para um autista? Quando e quem decide isto? In Jerusalinsky, A. (Org.). *Dossiê Autismo* (p. 22-51). São Paulo: Instituto Langage.
- Jerusalinsky, J. (2015). Detecção precoce de sofrimento e psicopatologia na primeira infância: a desobediência dos bebês aos critérios nosográfico deve ser considerada. In Kamers, M., Mariotto, R., & Voltolini, R. (orgs.), *Por uma (nova) psicopatologia da infância e adolescência* (p. 103-116). São Paulo: Escuta.

- Lacan, J. (1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. *Escritos*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1945)
- Lacan, J. (1979). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1964)
- Lacan, J. (1975). *Conferencia em Genebra sobre o sintoma*. Recuperado em 16 nov. 2017 de <<http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1065/conferencia-em-genebra-sobre-o-sintoma.pdf>>.
- Laznik, M.-C. (1997). Poderíamos pensar numa prevenção da síndrome autística? In Wanderley, D. (Org.), *Palavras em torno do berço: intervenções precoces bebê e família* (p. 35-51). Salvador, BA: Ágalma.
- Laznik, M.-C. (2004). *A voz da sereia: o autismo e os impasses na constituição do sujeito*. (D. B. Wanderley, trad.). Salvador: Agalma.
- Laznik, M.-C. (2006). PréAut – Une recherche et une clinique du très précoce. Comment passer de ces bébés qui troublent leurs parents à des petits qui auraient plaisir à s’amuser avec eux. *Contraste*, 25, 53-81.
- Laznik, M.-C. (2011). *Rumo à fala: três crianças autistas em psicanálise*. (P. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Laznik, M.-C. (2013). Pulsion invoquant avec les bébés à risque d’autisme. In Crespin, G. (Ed.), *Cahiers de Préaut n°10 : La Voix. Des hypothèses psychanalytiques à la recherche scientifique* (p. 23-78). Toulouse: Erès.
- Maleval, J.-C. (2017). *O autista e sua voz*. São Paulo: Blucher.
- Mannoni, M. (1964/1988). *A criança retardada e a mãe*. São Paulo: Martins Fontes.
- Mariotto, R. M., & Chorne, K. (2012). O atendimento clínico do laço mãe-bebê – relato de um caso. In Kupfer, M. C., Bernardino, L., & Mariotto, R. M. (Orgs.). *Psicanálise e ações de prevenção na primeira infância* (p. 227-242). São Paulo: Escuta/Fapesp.
- Rohenkhol, C.M. (1999). O questionamento da prevenção em psicanálise e a possibilidade da antecipação como forma de uma intervenção analítica com profissionais de outras áreas. *Estados Gerais da Psicanálise*. Recuperado em 13 jun. 2018 de <<http://www.oocities.org/hotsprings/Villa/3170/Rohenkohl.htm>>.
- Teperman, D. W. (2005). *Clínica psicanalítica com bebês: uma intervenção a tempo*. São Paulo: Casa do Psicólogo/Fapesp.

- Vorcaro, A. (1999). *Crianças na psicanálise: clínica, instituição, laço social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Vorcaro, A. (2015). Paradoxos de uma psicopatologia psicanalítica de crianças. In Kamers, M., Mariotto, R., & Voltolini, R. (orgs.), *Por uma (nova) psicopatologia da infância e adolescência* (p. 117-148). São Paulo: Escuta.
- Zimmermann, V. B. (2017). Encontros necessários para a constituição psíquica. In *O bebê e o outro: seu entorno e suas interações* (p. 47-66). São Paulo: Instituto Langage.

NOTAS

- ¹ É nesse sentido que Elsa Coriat (1997), grande referência na clínica com bebês, usa o termo estimulação, mas, no presente artigo, entendemos ser importante utilizar terminologias diferentes para caracterizar abordagens que priorizam aspectos distintos no cuidado com o bebê. Adotamos o termo “intervenção precoce” para localizar a proposta psicanalítica, enquanto as chamadas “estimulações” aparecem aqui referidas ao modelo terapêutico que toma as tabelas do desenvolvimento não como parte daquilo que o profissional deve conhecer para sua própria referência, mas transformadas em metas a serem alcançadas pelo bebê como objetivo do tratamento.
- ² Lucero, A., & Laznik, M.-C. (2017). Transitivismo e empatia emocional. Apresentação oral no *V Seminário Internacional Transdisciplinar sobre o bebê*. Paris, FR: Paris VII.
- ³ Correlação não negligenciada pelo site *Autism Speaks*, ao chamar um especialista para reconhecer sinais de refluxos de ácido gástrico dolorosos em pacientes autistas não verbais. Disponível em <<https://www.autismspeaks.org/science/science-news/office-hours-gi-specialist-tim-buie-acid-reflux-and-autism>>.

Recebido em: 29/08/2017

Aprovado em: 18/12/2017

LOUIS ALTHUSSER ENTRE A PEDRA SEPULCRAL DO SILÊNCIO E O TESTEMUNHO

Keilah Freitas Gerber*

RESUMO

A narrativa de Louis Althusser em *O futuro dura muito tempo* (1992) interessa por fornecer o testemunho da sua constante tentativa de responder pelo homicídio que protagoniza. Ele considera a impronúncia, tida por ele como a pedra sepulcral do silêncio, um castigo mais violento do que qualquer sentença poderia ser. Para se desvencilhar dela Althusser escreve a sua história fraturada pelo encontro com o real. Assumir a pena da escrita do testemunho possibilita mover a pedra do silêncio liberando o acesso a outros caminhos, ainda que não seja possível de todo removê-la. Desse modo, a partir da narrativa deixada por Althusser, propomos no presente artigo extrair alguns elementos para pensar a relação entre Psicanálise e testemunho.

Palavras-chave: psicanálise; trauma; testemunho; Althusser.

LOUIS ALTHUSSER BETWEEN THE TOMBSTONE OF SILENCE AND THE TESTIMONY

ABSTRACT

Louis Althusser's narrative in The future lasts a long time (1992) interests for providing the testimony of his constant attempt to answer for the murder he had committed. He regards to be declared unfit to plead, he speaks as tomb stone of silence, a more violent punishment than any sentence could be. In order to get rid of it Althusser writes his fractured history by the encounter with the real. To assume the penalty of writing the testimony makes possible to move the stone of silence, liberating access to other paths, even it is not possible at all to remove it. Thereby, based on the narrative left by Althusser we propose in present the article to extract some elements to ponder the relation between Psychoanalysis and testimony.

Keywords: psychoanalysis; trauma; testimony; Althusser.

*Psicóloga, Psicanalista, Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Alagoas.

LOUIS ALTHUSSER ENTRE LA PIERRE TOMBALE DU SILENCE ET LE TÉMOIGNAGE

RÉSUMÉ

Le récit de Louis Althusser dans L'avenir dure longtemps (1992) intéressé à fournir un témoignage de leur effort constant de répondre pour le meurtre qu'il avait commis. Il considère qu'il destine du non-lieu, la pierre tombale du silence, une punition plus violente que n'importe quelle peine pourrait être. Pour s'en débarrasser, Althusser écrit son histoire fracturée par la rencontre avec le réel. Prenez la peine d'écrire le témoignage permet de déplacer la pierre du silence, de libérer l'accès à d'autres chemins, même s'il n'est pas possible de l'éliminer. Ainsi, à partir base du récit laissé par Althusser, nous proposons actuellement l'article pour extraire certains éléments pour réfléchir à la relation entre la psychanalyse et le témoignage.

Mots clés: psychanalyse; traumatisme; témoignage; Althusser.

O drama privado tornou-se discussão pública: já existe
hoje um “caso Althusser”

Luiz Fernando Matos e Michel Lahud

Não é possível generalizar o que os achados de um caso nos trarão, mas a partir de um caso singular algumas reflexões podem ser propostas. Se o caso clínico tem função metafórica que pode tanto ilustrar quanto criar nova significação a partir de um processo transformativo, temos na literatura de teor testemunhal uma forma narrativa em que outros podem se reconhecer (Dunker, Paulon, & Milán-Ramos, 2016), ou serem reconhecidos. Desse modo, a partir da narrativa deixada por Althusser, pretendemos extrair alguns elementos para pensar a relação entre Psicanálise e testemunho, especialmente quando atravessados pela loucura e pelo crime. Posto que “a leitura do livro de Althusser traz [...] um aporte inestimável para pensarmos a posição do sujeito psicótico diante de seu ato” (Lobosque, 1997, p. 73), podemos desejar que esse caso singular possa se tornar universal através das constâncias que surgem em cada caso e que permitem induzir um tratamento teórico e prático, um por um.

Recuperaremos alguns elementos da história do filósofo francês, ricamente retratados em *O futuro dura muito tempo* (1992). Nesse texto Althusser busca localizar marcas da sua vida que se mostraram

importantes. Em 1985 o filósofo decidiu reconstruir a cena do assassinato de sua mulher Hélène após ter tido contato com a história de Issei Sawaga através do jornalista Claude Sarraute do *Le Monde*, que relata o ato criminoso de Sawaga (Roudinesco, 2007). Para Passos (2006), contudo, foi inspirado nas *Confissões* de Rousseau que Althusser resolveu relatar o que havia feito, pensado e quem havia sido. Independente de onde tenha surgido o impulso de romper com o silêncio, até a publicação póstuma de *O futuro dura muito tempo* não era de conhecimento público como aconteceu a passagem ao ato.

Cada pormenor que Althusser eleger para contar foi uma oportunidade de esclarecer para si mesmo parte de sua história. Ele adverte ao leitor que não se trata de um diário, ou de memórias nem de uma autobiografia; o que está em jogo em sua escrita são “os impactos dos afetos emotivos que marcaram minha existência e lhe deram forma: essa na qual eu me reconheço e na qual penso que poderão me reconhecer” (Althusser, 1992, p. 34). Trata-se, como diz um amigo médico do filósofo, de uma escrita *actus essendi* – um ato de ser. Como aludimos a um testemunho, preservamos neste artigo trechos da escrita de Althusser, para que o que resta do som da sua voz, tal como a ouvimos, possa ecoar. Tomamos a noção de resto proposta por Agamben (2008) ao versar sobre a Shoah: o que resta de Auschwitz, tal como o resto de Israel a quem Deus salvará, não é todo o povo assim como não é uma parte dele; não são os mortos ou os sobreviventes, mas justamente o que resta entre eles, ou seja, aquilo que insiste, o que fica.

Sobre a escrita de suas memórias, Althusser (1992, p. 25) afirma que a escreve “primeiramente para meus amigos, e para mim, se possível”. Trata-se de uma escrita testemunho porquanto carrega uma aposta de transmissão de uma experiência do singular que visa um laço com o outro. Algo que a testemunha não pode prescindir é de um ouvinte/leitor para quem a transmissão da experiência fraturada possa chegar. Essa escrita em particular tem como bússola responder a uma pergunta formulada pelo filósofo: “como é possível que eu tenha matado Hélène?” (Althusser, 1992, p. 228).

A elaboração do passado, afirma Adorno (2000, p. 48), “é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito”. Isso significa que elaborar o passado requer uma implicação do sujeito em sua própria história. Debruçar-se sobre o tempo decorrido a fim de encontrar uma resposta a uma questão

formulada no tempo presente não é tarefa fácil. Como a história possibilita um certo sentido de continuidade e identidade e é o que o sujeito tem de mais singular (Bogochvol, & Teixeira, 2017), revê-la pode representar uma revisão das próprias formulações identificatórias do sujeito. A história evocada no testemunho é aquela guardada pela memória e fragmentada pelo esquecimento, mas que possibilita àquele que conta a sua experiência se reposicionar diante dela. Althusser (1992) restringe-se aos fatos e ressalta que as alucinações não deixam de ser fatos.

Chaves (2015) pondera que a verdade histórica só se apresenta por meio de distorções e equívocos que são próprios da cadeia discursiva; pois a linguagem, bem como a memória, não dá conta de tudo comunicar. Isso implica dizer que qualquer comunicação porta, intrinsecamente, elementos de ficção, elementos alucinantes, por fazer uso da linguagem como meio de transmissão de um saber. A própria memória, elemento intimamente articulado à linguagem, é formada por recordações misturadas a fantasias e ficções, ela “não é um aparelho fotográfico; ela modifica, suprime, fantasia os objetos. Em condições normais, ela ‘falha’, não reproduz o objeto como tal” (Bogochvol, & Teixeira, 2017, p. 204). Essa perspectiva interessa particularmente quando consideramos a narrativa dos analisantes que acolhe contradições, lapsos, esquecimentos e não deixa de fazer parte da cena testemunhal. Aliás, o século XX tem ensinado que todo produto da cultura pode ser lido em seu teor testemunhal (Seligmann-Silva, 2008). Outrossim, o fato de a linguagem ficcionar não faz dos ditos (ou escritos) elementos descartáveis ou mentirosos, pois “a ficção é o destino que pode levar adiante e transmitir um saber fazer com o real” (Britto, & Caldas, 2011, p. 7) e é nesse ponto de não saber que se supõe haver uma verdade (Dunker, Paulon, & Milán-Ramos, 2016).

O testemunho de Althusser foi escrito às pressas; evidências indicam que *O futuro dura muito tempo* foi produzido em poucas semanas, dos últimos dias de março ao final de abril ou início de maio do ano de 1985 (Corpet, & Boutang, 1992). Apesar do curto tempo em que o texto foi escrito, Althusser (1992) consultou extensa e cuidadosamente os médicos que dele trataram desde a sua internação, bem como os amigos, os especialistas em farmacologia e biologia médica, além de artigos de imprensa publicados na França e em outros países após o assassinato de sua esposa, Hélène.

Foi François Boddart, sobrinho de Althusser, que decidiu publicar o texto como o primeiro volume póstumo e inédito do autor (Corpet, & Boutang, 1992). A partir dessas narrativas é possível entrar na escrita da fantasia e da alucinação. Com efeito, trata-se do testemunho do modo que um homem habita a sua loucura e daquilo que ele pôde construir a esse respeito. A explicação de Althusser visa dar contorno àquilo que não é possível ser de todo dito. Ele apresenta o seu testemunho da seguinte maneira:

é provável que se julgue chocante que eu não me resigno ao silêncio depois do ato que cometi, e também a impronúncia que o sancionou e da qual, segundo a expressão espontânea, eu me beneficiei. Mas, não tivesse eu esse benefício, e deveria ter sido julgado. E, se tivesse de ser julgado, teria de responder. Este livro é essa reposta à qual, de outra forma, eu teria sido submetido. E tudo o que peço é que isso me seja concedido; que me concedam agora o que então poderia ter sido uma obrigação. [...] É meu destino só pensar em acalmar uma inquietação arriscando-me a outras, indefinidamente (Althusser, 1992, p. 21).

Sem direito a defesa ou a pronunciar-se abertamente, o filósofo escreve; não para defender ou negar o ato cometido, mas a fim de demandar a possibilidade de responder pelo seu ato. A escrita visa restituir aquilo que não teve consistência no âmbito jurídico: o seu testemunho (Racciatti, 2010). E eis que ele apresenta a cena do assassinato tal como a viveu; cada detalhe da cena é descrita por Althusser (1992, p. 24): os olhos fixos, o roupão, a cortina do quarto e o terror que se seguiu à descoberta “estrangelei Hélène!”.

É com a cena traumática da morte de Hélène que Althusser inicia o seu testemunho, tentando resgatar em sua história os elementos capazes de dar conta desse ato. Ele fará um percurso em que a cronologia pouco importa, ele escreve no lugar de analisante, como se associasse livremente: um assunto levando a outro até que, ao final, ele reencontra a cena inicial, fornecendo a ela uma ficção de verdade. No curso da sua narrativa, Althusser questiona o silêncio que lhe fora imposto pela Lei o qual nomeia de pedra sepulcral do silêncio. Eis a pedra no meio do caminho.

A PEDRA SEPULCRAL DO SILÊNCIO

Na tentativa de encontrar uma resposta para a morte de Hélène, Althusser testemunha também da sua posição de cidadão e louco diante

da lei. Conhecedor da história da loucura através de Foucault, não é sem motivo que Althusser faz prudentes considerações sobre sujeitos em situação semelhantes à dele. O filósofo expõe as ambiguidades da legislação que tanto protege quanto condena o louco que comete crime: da anulação da personalidade jurídica ao sigilo médico; da impronúncia a pedra sepulcral do silêncio – à reclusão por tempo indeterminado que não tem efeito de pagamento de dívida.

Para ser imputável, ou seja, para ser considerado responsável por um fato punível, o sujeito deverá ter condições de ser culpável. Isso significa ter juízo de reprovação social. Assim, quem pode ser responsabilizado por um crime é aquele a quem se pode atribuir culpa. No caso do louco, se a capacidade de entendimento do caráter ilícito do fato ou a capacidade volitiva estiverem suprimidas no momento da ação ou omissão, ele será considerado inimputável e, por essa razão, fica impossibilitado de responder pelo ato e de sofrer as suas consequências (Peres, & Nery Filho, 2002). Nesse contexto o ato não é caracterizado crime, mas infração penal. De acordo com o entendimento legal, é estabelecida uma medida de segurança que pode ser ambulatorial (cumprida em liberdade) ou de internação (executada em privação de liberdade) (Carneiro, 2011).

Althusser (1992) argumenta que a pena apagaria o crime permitindo ao criminoso comum reintegrar-se à vida em sociedade, o que não alcança o louco infrator. Com efeito, um criminoso condenado à prisão terá que cumprir pena de reclusão pelo tempo determinado na sentença que o condenou, ao fim da qual, teoricamente, terá a sua dívida com a sociedade paga. O louco infrator, por seu turno, desaparecerá por tempo indefinido da vida social sem jamais saldar a sua dívida. Excluídos no silêncio do hospício ou manicômio judiciário, acabam vivendo no isolamento. Silêncio também imposto pelos tribunais que o proíbem de qualquer explicação pública, ignorando todo o esforço deste em buscar compreender o motivo “de um drama no qual foi literalmente jogado em estado de inconsciência e delírio” (Althusser, 1992, p. 31). Por essa razão a resposta possível de Althusser só ganhou corpo enquanto palavra escrita e fora do âmbito jurídico.

Se no campo do direito a periculosidade diz respeito à probabilidade de um ato criminoso, no campo da clínica psicanalítica ela faz referência à passagem ao ato (Dutra, 2000). O termo passagem ao ato é usado para

indicar atos, ou seja, o avesso do pensamento, normalmente impulsivos e mal motivados, de forma auto ou heteroagressiva. Apesar de poder ser direcionado ao outro ou a objetos, Miller (2014) pondera que o ato é sempre “auto”. O ato é o que separa o sujeito do Outro e por essa razão ele sai de cena, ele se subtrai dos equívocos da fala e de toda dialética do reconhecimento.

Com a prevalência do registro imaginário na psicose há uma acentuação das marcas de rivalidade e agressividade, aumentando, assim, o risco de passagens ao ato que emergiriam como resposta à angústia. A desordem localizada pelo psicótico como fora de si está nele mesmo e ao se separar com o real, o sujeito sem apoio simbólico sucumbe numa passagem ao ato (Salum, 2009). Dessa forma, a passagem ao ato na psicose, mesmo quando atinge algum outro, é entendida como um sacrifício primordial suicida no qual o sujeito resolve a posição imaginária do eu através da morte (Senra, 2004; Santiago, 2001). O suicídio, sendo o único ato considerado bem-sucedido, é o paradigma do ato propriamente dito (Miller, 2014). Vale frisar que o objeto atingido na passagem ao ato pode ser tanto um patrimônio, quanto uma outra pessoa, ou a si mesmo. Seria, portanto, a partir da falência do recurso simbólico, uma tentativa em ato de estabelecer um corte de separação do excesso de gozo que exigiria, essencialmente, um sacrifício de um objeto real que pode corresponder a um homicídio (Pereira, 2008). Nessa perspectiva evocamos o conceito de *kakon* que faz referência ao mal que invade o sujeito psicótico e é projetado para fora; na tentativa de se livrar desse mal que retorna desde fora, a violência emergiria (Santiago, 2001). Nessa reação inadaptada o sujeito não entende o que lhe acontece e nem reconhece quem se busca atingir – a função é libertar o sujeito do mal-estar (Dutra, 2002). Portanto, tais atos não seriam propriamente imotivados, mas uma última tentativa do sujeito de se libertar.

Por estar fora do discurso, a passagem ao ato não faz laço social e não tem endereçamento, no entanto se constitui na psicose como uma tentativa de cura, de inserção em algum discurso ou um apelo à lei (Quinet, 2006). Ao devolver a esses sujeitos a palavra, além de possibilitarmos que se façam responsáveis, estamos assegurando um lugar dentro da humanidade, o que é possível quando o sujeito é integrado ao universo da falta (Cottet, 2009). Afinal, quando o Outro jurídico se

pronuncia sobre o ato infracional dá provas que o sujeito está atravessado pela linguagem e por leis. E a lei, ainda que localizada fora do psicótico, suscita questões a ele (Lobosque, 1997). É o que afirma Barros-Brisset (2010) quando relata, a partir de sua experiência com loucos infratores no Tribunal de Justiça de Minas Gerais

responder pelo crime diante do juiz, demonstrar para sua cidade e sua família que tinha pagado “direito” pelo que fez eram respostas que começavam a se apresentar com certa regularidade nas falas e nos comportamentos daquelas pessoas [loucos infratores]. Parecia, enfim, cada um do seu modo, que estavam verdadeiramente envolvidos num trabalho muito particular de construir algum sentido para o sem sentido de seu ato, ensejando encontrar um apoio para o que emergiu estranho de si mesmo, inscrevendo essa esquisitice no mundo, e isso significava consentir com solução jurídica que se inscreve no social, dirigida a todos os que cometem crimes, no contexto sociológico e jurídico de sua época (Barros-Brisset, 2010, p. 24).

Se por um lado é pelo castigo ou punição do mal que se entende que o ato infracional pode ser evitado, por outro, a responsabilidade inferida pela lei a alguém que comete um crime não garante que esse alguém se sentirá responsável pelo seu ato. De igual modo, a lei não responsabilizar objetiva ou juridicamente o louco infrator não exclui que este possa se implicar em seu delito. Afinal, a responsabilidade jurídica e a subjetiva não são correlatas. É isso que nos afirma Lacan (1950/1998, p. 128) quando diz que “toda sociedade manifesta a relação do crime com a lei através de castigos cuja realização, sejam quais forem suas modalidades, exigem um assentimento subjetivo”. Para que uma relação entre o crime e a sua consequência seja percebida é necessário um assentimento do sujeito que seria traduzido pela crença de que é possível se responsabilizar e responder por seu ato. E assim “o homem se [faz] reconhecer por seus semelhantes pelos atos cuja responsabilidade ele assume” (Lacan, 1950/1998, p. 127). Aí encontramos o valor testemunhal do relato de Althusser; pois ele se vale de uma escrita-testemunho para falar de seu encontro com o real e com isso se implicar no ato que protagoniza, buscando fazer frente à decisão do Outro jurídico de destituí-lo da palavra. Para Althusser era urgente dar voz à sua experiência e tirar do seu caminho a pedra sepulcral do silêncio.

O TESTEMUNHO EM UM RECORTE

Nascido em 16 de outubro de 1918, o filósofo é batizado com o nome do tio, irmão do seu pai, para quem sua mãe fora prometida e que morreu antes de contrair as núpcias. Sobre o seu nome, afirma que

talvez esse nome dissesse um pouco demais, em meu lugar: *oui*, e eu me revoltava contra esse “sim” que era o “sim” ao desejo de minha mãe, não ao meu. E, sobretudo, ele dizia: *lui*, esse pronome de terceira pessoa que, soando como a chamada a um terceiro anônimo, me despojava de toda personalidade própria, e fazia alusão a esse homem às minhas costas: *Lui, c’était Louis*, meu tio, que minha mãe amava, e não eu (Althusser, 1992, p. 42).

Essa identificação com o tio Louis morto, que Althusser jamais poderia ser, teve desdobramentos, em especial na relação com sua esposa, Hélène. À questão do duplo com o tio ele respondeu seduzindo a mãe superprotetora, se apresentando tão puro e comportado quanto podia para que ela consentisse em olhá-lo e amá-lo. Ao se perguntar se havia alcançado o objetivo intentado, responde que sim e não:

sim, porque reconhecendo em mim a realização de seu desejo, ela estava feliz comigo, e extremamente orgulhosa. Não, porque nessa sedução eu tinha sempre a impressão de não ser eu, de não existir realmente, mas de existir apenas pelos artifícios e nos artifícios, [...] e, portanto, de não ter realmente conquistado minha mãe, mas de tê-la artificial e artificialmente seduzido (Althusser, 1992, p. 58).

A posição de sedução assumida em relação à mãe seria repetida, tornando-se “uma impostura fundamental” (Althusser, 1992, p. 84). Usava-a por sentir-se incapaz de manter relações afetivas. Um artifício para seduzir os professores e demais, imitando os seus gestos e gostos a fim de ser amado por eles. Ele conclui que não existia verdadeiramente, pois não passava de um ser de artifícios, um copiadador de traços daqueles que queria que o amassem e de quem queria o reconhecimento da sua própria existência.

Durante o período de estudos na École Normale Supérieure, Lesèvre, amigo de Althusser, apresenta-lhe Hélène. Percebendo nela uma dor e solidão insondáveis, desejou salvá-la e ajudá-la a viver – missão da qual afirma não ter cessado de se ocupar, sendo sua motivação de vida até o momento fatídico.

Hélène, de família judia originária da Rússia e Polônia, de sobrenome Rytman, veio a nascer na França. A mãe, que desejava um menino, odiava a filha – um animal escuro e selvagem, impossível de ser domesticado que, por defesa, assumia uma posição furiosa e violenta. Hélène temia ser uma megera tal qual a mãe a denunciava. Apesar do temor de ser incapaz de amar e ser amada, Althusser (1992) relata nunca ter visto uma mulher com tanta capacidade de amar. Durante o seu testemunho, o filósofo alterna entre uma Hélène insuportável e outra que o salvou e suportou seus maus-tratos.

Aos trinta anos, Althusser é beijado pela primeira vez em sua vida por Hélène, que tinha trinta e oito anos. Nessa mesma noite tiveram relações sexuais e, quando Hélène foi embora, abriu-se um “abismo de angústia, que não mais fechou” (Althusser, 1992, p. 114). No dia seguinte, Althusser telefona para Hélène avisando-a que não mais fariam amor, mas era muito tarde para ele, a angústia o tomara e se tornava cada vez mais intolerável. A sua primeira depressão remonta a um momento em que a sua autoridade foi questionada quando era chefe de patrulha dos Escoteiros, ainda aos doze anos, mas é no encontro com o outro sexo que Althusser localiza a sua primeira grande crise depressiva, que culminou em sua primeira internação psiquiátrica (Althusser, 1992).

Internado no Saint-Anne, Althusser recebe o diagnóstico de demência precoce do psiquiatra e psicanalista Pierre Mâle. O Saint-Anne não era qualquer hospital, pois fora o primeiro a incluir o saber psicanalítico como referência na condução do tratamento (Passos, 2006). No Saint-Anne também, Lacan deu os seus seminários até 1963. O diagnóstico dado a Althusser por Pierre Mâle teve efeitos contraproducentes, refletindo negativamente inclusive na medicação que o filósofo veio a receber (Passos, 2006). Foi com a ajuda de Hélène que Julian Ajuriaguerra interveio na situação, concluindo pelo diagnóstico de depressão gravíssima e aconselhando-lhe eletrochoques (Althusser, 1992). Uma melancolia, ainda que grave, possibilitava melhores perspectivas e parceiros de sofrimento mais nobres como os gênios, intelectuais, poetas e outros filósofos (Passos, 2006).

Althusser (1992) aponta três motivos principais para as suas depressões:

o medo de ser abandonado (por Hélène, meu analista ou algum de meus amigos ou amigas), o medo de ser exposto a uma demanda de amor que sentia como a ameaça de que me “pussem a mãe em mim”, ou,

mais genericamente, e voltarei a isso, que tiveram “idéias sobre mim”, evidentemente não as minhas; e, por último, o medo de ser exposto, em público, em minha nudez: a de um homem insignificante, sem nenhuma existência a não ser a de seus artifícios e de suas imposturas, e então todo mundo iria descobrir, às claras e deixando-me confuso, minha condenação definitiva (Althusser, 1992, p. 131).

Nessa época, através de uma amiga, Althusser recebe a indicação de seu futuro analista Diatkine que, segunda ela, seria um homem com ombros suficientemente largos para sustentá-lo. Althusser manteve com a psicanálise uma relação ambivalente; pois, entusiasmado com a renovação lacaniana, manteve um tratamento ortodoxo.

No final de 1979, Althusser sofre dores no esôfago oriundas de uma hérnia do hiato que exigia cirurgia. Tomado por um grave pressentimento quanto à aplicação da anestesia, por duas vezes adiou o procedimento. Por fim a operação foi realizada e, apesar de tecnicamente tudo ter corrido bem, Althusser (1992, p. 218) foi tomado por uma “melancolia aguda totalmente clássica” que o levou a uma internação em junho de 1980. Com o retorno da internação de Althusser para o apartamento do casal, a convivência se mostrou insuportável para Héléne. Ela teria declarado não mais poder viver na companhia do marido, abandonando-o em própria presença, ele afirma. Nesses momentos Héléne confessava não ver outra solução que não fosse se matar sem prevenir o marido da forma ou momento. Héléne pede também que ele a mate, o que causara enorme horror ao filósofo. Por fim,

no domingo 16 de novembro [de 1980] às nove horas, tirado de uma noite impenetrável e na qual desde então nunca pude penetrar, encontrei-me ao pé de minha cama, de roupão, Héléne deitada a minha frente, e eu continuando a lhe massagear o pescoço [...] Depois compreendi, não sei como [...] que ela estava morta. [...] O destino havia se cumprido (Althusser, 1992, p. 224).

De fato, tanto para Héléne quanto para Althusser, era tarde demais. Althusser matou sem saber que o fazia, num gesto corriqueiro e recorrente entre o casal, que até então não parecera com o ato de um assassino. De acordo com um amigo do filósofo “bastaria talvez que Héléne lhe desse uma boa bofetada ou fizesse um gesto sério para tirá-lo da sua inconsciência [...] Ora, ela nada fez” (Althusser, 1992, p. 247). Assim, Althusser matava

com o consentimento de Héléne. Pelo menos é assim que ele consegue formular o assassinato. É assim que ele se sente desculpabilizado por ela morrer por suas mãos e feliz por ajudá-la nesse pedido de morte. Vale dizer que Héléne, antes de ter completado 13 anos, recebeu a incumbência de matar os pais para “salvá-los”. Aos 11 anos ela aplica, por indicação do médico da família, uma injeção com alta dose de morfina no pai, que era paciente terminal de câncer. A mesma história se repete com a mãe cerca de um ano depois. Sobre a morte de Héléne ainda, Althusser

dava voltas e voltas, mas sem jamais me sentir culpado, em torno da razão profunda de meu crime. Lembro-me (eu já havia formulado diante dele [analista] no Saint-Anne) de ter avançado uma hipótese: o assassinato de Héléne teria sido “um suicídio por pessoa interposta” (Althusser, 1992, p. 235).

O termo “suicídio por pessoa interposta” ou “suicídio altruísta” foi usado por um amigo médico de Althusser que apontara que essas ocorrências são frequentemente observadas nos casos graves de melancolia. Régis Debray, em 1988, comparou a cena de um assassinato a um suicídio altruísta, dizendo que um homem asfixiou uma mulher para salvá-la da angústia que o asfixiava, salvando a sua pele e se sacrificando pelo outro (Roudinesco, 2007). Chamado de suicídio idealista por Catherine Clement do jornal *Le Martin*, tal ato é descrito como a morte do outro por ter-se tornado parte do si mesmo e, por essa razão, o sujeito pensa estar matando a si enquanto o outro é atingido (Matos, & Lahud, 1981). Althusser (1992), que sentia não existir, pondera que por meio do crime tinha

desejado realizar inconscientemente o seu próprio desejo de autodestruição, por meio da morte da pessoa que era a que mais acreditava em você, para ficar absolutamente certo de ser apenas essa personagem de artifícios e de imposturas que sempre o obcecou. A melhor prova que alguém pode se dar de não existir é, de fato, destruir aquela que o ama e, acima de tudo, acredita na sua existência (Althusser, 1992, p. 248).

Talvez pudéssemos aqui aproximar a noção de suicídio altruísta da concepção de passagem ao ato *kakon*, em que, apesar do outro ser atingido, trata-se essencialmente de um ato autoinfligido. Nesse sentido Miller (2014, p. 5) pesa que todo ato verdadeiro em Lacan e em conformidade com a noção de pulsão de morte em Freud é “um “suicídio do sujeito”.

Podemos colocar entre aspas para indicar que ele pode renascer disso, mas renasce diferente”. O ato, então, que visa o cerne do sujeito em seu gozo é apontado como suicídio. No caso Althusser, Hélène se interpôs ao ato, ainda que de forma não idêntica àquela que Althusser pôde formular.

E assim o filósofo marxista finaliza o seu testemunho:

então, a vida ainda pode, apesar de seus dramas, ser bela. Tenho sessenta e sete anos, mas finalmente sinto-me, eu que não tive juventude, pois não fui amado por mim mesmo, sinto-me jovem como nunca, ainda que a história deva acabar brevemente. Sim, o futuro então dura muito tempo (Althusser, 1992, p. 245).

Com a última frase do relato – e título do livro –, Althusser colocara seu relato no registro do tempo eterno da duração da morte, do luto nunca concluído, da própria melancolia (Roudinesco, 2007). Althusser fez o que pôde para prestar contas de seu ato e, de fato, salda com muita elaboração uma dívida impagável.

MOVER A PEDRA

Encontramos em Althusser um sujeito legalmente impossibilitado de dizer do seu ato, mas que pela escrita busca a construção de uma resposta. Tal construção consistiria de um reinvestimento na realidade e estaria associada à criação de uma unidade da associação entre fragmentos de sentido (Dunker, Paulon, & Milán-Ramos, 2016). Seria, portanto, fruto do trabalho de costura dos pedacinhos de sentido e de memórias que uma unidade, tal como uma colcha de retalhos, pôde ser construída.

O convite a responder pelo ato que não veio do outro social surge como um imperativo imposto desde dentro. A resposta construída por Althusser está atrelada à leitura que ele fez do seu ato e do que foi possível produzir com os recursos que lhe foram oferecidos. Toda a pesquisa realizada sobre a percepção dos amigos e das reportagens publicadas a seu respeito conferiu um meio de amarrar a sua própria versão dos fatos ao contexto externo. Tal como se ele precisasse de uma confirmação desde fora para dizer da própria experiência. Isso corrobora a inferência de que há um direcionamento de Althusser ao ordenamento social – ele quer responder ao outro com elementos que o outro seja capaz de reconhecer.

Nesse sentido, podemos considerar de forma análoga o testemunho e o discurso que está posicionado entre a fala individual e a história coletiva, constituindo uma modalidade de memória compartilhada e mediada por atos de reconhecimento (Dunker, Paulon, & Milán-Ramos, 2016).

É o assentimento que aponta para um sujeito que crê no que diz, pois assente e dá resposta àquilo que lhe escapa em relação ao ato que cometeu (Salum, 2009). Esse reconhecimento do sujeito diante do seu ato seria um consentimento às ficções que delimitam o campo de realidade do sujeito. Consentir às ficções indica um sujeito capaz de testemunhar a sua própria lacuna de saber. Dessa forma o testemunho amarra literatura e trauma, fazendo surgir em palavras o impossível de dizer. Tomamos o trauma não como um acontecimento catastrófico – até mesmo porque uma tragédia não produz necessariamente um trauma, mas o localizamos no encontro com o real sem sentido. Logo, há um deslocamento do trauma do evento em si e uma aproximação dele ao enigma, à “ruptura que perturba as explicações e sentidos coletivos e universais e que terá, a duras penas, de ser construído” (Vieira, 2008, p. 511). Somente nesse sentido podemos tomar o trauma, assim como o testemunho, como um conceito universal, afinal, especialmente em análise, se fala do impossível de dizer, cada um em sua singularidade (Caldas, 2015).

Althusser dava “voltas e voltas” (Althusser, 1992, p. 235) em sua “interminável pergunta: mas como é possível que eu tenha matado Hélène?” (Althusser, 1992, p. 228). Seguindo a lógica argumentativa, ponderamos que a dificuldade de Althusser em colocar os fatos em ordem e de encontrar resposta ao seu ato não diz necessariamente “da dificuldade que experimentamos toda vez que procuramos comunicar a outros as nossas experiências mais íntimas. A dificuldade tem a ver com a própria estrutura do testemunho” (Agamben, 2008, p. 20). Tal estrutura tem um caráter paradoxal, pois apresenta a experiência como a única coisa verdadeira e, ao mesmo tempo, “irredutível aos elementos reais que a constituem” (Agamben, 2008, p. 20). Por essa razão o testemunho sempre partirá de algo que, por estrutura, é impossível de ser testemunhado. É da lacuna que se testemunha.

E é o “uso ‘individual’ da linguagem, enquanto fala constrangida pela língua, que definirá a posição do que Lacan chama de sujeito” (Dunker,

Paulon, & Milán-Ramos, 2016, p. 133). O evento da morte de Hélène seguido da impronúncia convocou Althusser a se inscrever nele por meio de uma produção narrativa que atestasse a sua posição de sujeito dessa experiência lacunar. É pelo testemunho que ele retorna à cena na posição de sujeito. Althusser, na figura de testemunha *superstes*, “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (Agamben, 2008, p. 27).

A intrínseca dificuldade de transmissão do testemunho, bem como a sensação de impotência da testemunha diante do imperativo de dizer, pode colocar a confiabilidade do narrador em questão. Nesse ponto, a desconfiança ou negação do testemunho pode ser tão traumática quanto a experiência que lhe deu lugar. O mérito do testemunho não se fia no uso da palavra exata, mas pela palavra fundada na verdade do sujeito, que tem relação com o seu *non-sense* próprio, com o seu ponto de tropeço na linguagem. Afinal, as situações traumáticas demandam uma reordenação dos significantes a fim de apresentarem o trauma não apenas àqueles que ouvem a narrativa, mas principalmente para aquele que viveu a experiência. E pela ficção ou pelo fantasiar a própria experiência é possível, em alguma medida, tornar o impossível de dizer mais tolerável. Tornar mais tolerável não implica exorcizar o trauma, dado que o testemunho não é uma elaboração que mira o esquecimento ou a cura. Ele tampouco é estático ou definitivo. A narrativa do testemunho traz a história como construção, e, portanto, é mutável.

Assim, o valor do testemunho não está na sua equivalência à comprovação dos fatos e sim com o seu compromisso com a verdade. No campo dos ditos a verdade tem uma estrutura de ficção (Lacan 1956-1957/1995) e por isso as palavras tentam contornar o indizível sem o recobrirem totalmente. As estruturas de ficção apontam condições hipotéticas “para que um determinado regime de verdade possa ser descrito” (Dunker, Paulon, & Milán-Ramos, 2016, p. 123). Lacan (1976/2003) nos adverte que a verdade só pode ser apresentada enquanto mentirosa. Ademais, em *Televisão* ele sustenta que dizer a verdade toda é impossível materialmente, pois “faltam as palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém do real” (Lacan, 1974/1993, p. 11). A verdade real é lacunar. Por isso a lei informal da enunciação da verdade

é o semidizer, o bem-dizer, o dizer por alusão, o dizer a verdade pela metade, dizer entre as palavras ou dizer a verdade de lado. Bem-dizer a verdade parte de um dizer que se origina no real e é a maneira pela qual um sujeito pode desembaraçar-se do real com o significante. Admitir que a ordem simbólica é marcada por uma falta e, por isso, deve-se bem-dizer aquilo que não pode ser dito por completo é reconhecer que no testemunho algo do real pode aparecer, ainda que fazendo uso de uma linguagem alucinada. E dessa forma, é tomando a palavra pelos furos, construindo “bordas em torno de um impossível de dizer” (Caldas, 2015, p. 5) que o testemunho ganha forma.

A verdade do sujeito, cuja marca do real se apresenta como impossibilidade de tudo mostrar ou de tudo esconder, é apresentada pelo semblante, que em psicanálise não é engodo ou embuste, mas o meio pelo qual a transmissão do testemunho é possível. Vale destacar que diferentemente da comunicação, a transmissão põe ênfase na força experiencial (Rivera, 2016). Ou seja, o que está em jogo no testemunho é a transmissão de uma experiência singular e não os fatos de um evento, como dito anteriormente. O desafio do testemunho é, pela transmissão, criar uma ponte com o outro.

O esforço de construir a sua versão dos fatos, de colocar em palavras a sua própria lacuna pode ser entendido como uma forma de se fazer existir no meio social, “mesmo libertado após dois anos de internação psiquiátrica, sou [...] nem morto nem vivo, não ainda enterrado mas ‘sem obra’ – a magnífica expressão de Foucault para designar a loucura: desaparecido” (Althusser, 1992, p. 29). O que Althusser aponta é um outro tipo de apagamento, o da própria existência em função da loucura. Opera-se, portanto, um duplo apagamento da experiência que a sua escrita busca corrigir: o da loucura e o da impronúncia.

Nesse sentido podemos elevar o testemunho a meio para refletir sobre o espaço político, como uma política da memória que não visa apenas a sua manifestação, mas também a “uma atividade do pensamento aplicada à compreensão do inumado enquanto produção política humana” (Koltai, 2016, p. 25). Dessa forma, o testemunho como modalidade da memória assume uma posição não neutra diante do outro social. Acolher o testemunho, ainda que este se apresente delirante, possibilita

um tratamento ao trauma, na medida em que um de seus caminhos é integrar “a vivência do trauma no mundo, dar ao trauma subjetivo um lugar” (Vieira, 2008, p. 512). Ainda em relação ao tratamento do trauma, a ficção é um dispositivo central, pois concede um lugar ao sujeito na situação em que ele é excluído. Com Lacan (1953-1954/1983, p. 22) podemos afirmar que “o fato de que o sujeito revive os eventos formadores de sua existência não é, em si mesmo, tão importante quanto o que disso ele reconstrói. Trata-se menos de lembrar a história do que de reescrevê-la”. Assumir a pena da escrita do testemunho reconstruindo as veredas da vida possibilita mover a macabra pedra do silêncio, liberando o acesso a outros caminhos, ainda que não seja possível de todo removê-la.

CONCLUSÃO

Através do livro *O futuro dura muito tempo* Althusser testemunha a sua história fraturada e desafia a impronúncia. Ele faz da sua escrita um estandarte que marca a sua posição de sujeito e questiona seu lugar de louco diante do Direito, da Psiquiatria e da sociedade que o fizeram calar. Ele confia a sua escrita ao público para que possa “entrar definitivamente no anonimato, não mais da pedra sepulcral da impronúncia, mas da publicação de tudo o que se pode saber sobre mim” (Althusser, 1992, p. 188). Em sua escrita alucinada ele visita a história dos pais e aquilo que considerou essencial em sua constituição. Ele rememora, por um longo e sinuoso caminho, situações da infância, da guerra, da Escola Normal Superior, do Partido Comunista, do encontro com a psicanálise, dos encontros amorosos até chegar à morte de Hélène, para a qual busca uma resposta. Um retorno principalmente para si, mas não somente, pois ele escreve para o outro que lhe vetou a voz. Sua narrativa toma a forma de um diálogo com o outro que, se não imaginado, é ao menos desejado.

E assim o seu relato nos convida a também testemunhar do silêncio imposto e de uma vida marcada por um ato. Por fim, nos colocamos também como testemunhas daquilo que foi possível a Althusser costurar da sua história. Reintegrar o seu testemunho à cultura é uma possibilidade de reintegrá-lo à condição de cidadão, é dar-lhe um lugar no coletivo humano.

Testemunhamos, portanto, tal como nos propõe Gagnebin (2006), não indo embora diante da narrativa insuportável do outro e aceitando que as suas palavras levem adiante a sua própria história. Participamos, portanto, da transmissão dessa história, contribuindo para que o silêncio não sobrevenha novamente sobre essa experiência singular. Afirmamos, assim, a validade de seu testemunho rasurado. Afinal, passar o testemunho adiante é também um dever político e ético.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. (2000). *Educação e emancipação*. (W. L. Maar, Trad.). 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III) (S. J. Assmann, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- Althusser, L. (1992). *O futuro dura muito tempo; seguido de Os fatos: autobiografias*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Barros-Brisset, F. O. (2010). *Por uma política de atenção integral ao louco infrator*. Belo Horizonte: Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais.
- Bogochvol, A., & Teixeira, A. (2017). Memória. In Teixeira, A., & Caldas, H (orgs.), *Psicopatologia lacanianiana I: semiologia* (p. 201-235). Belo Horizonte: Autêntica.
- Britto, A. P., & Caldas, H. (2011). Transmissão da psicanálise e testemunho: a ficção é o destino? In *VI Congresso Nacional de Psicanálise da Universidade Federal do Ceará XV Encontro de Psicanálise da UFC*. Recuperado em 10 jun. 2017 de <<http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Trabalhos/03.pdf>>.
- Caldas, H. (2015). Trauma e linguagem: acorda. *Arquivos da biblioteca, 11*, 89-100. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Carneiro, H. J. A. (2011). A dignidade dos cidadãos inimputáveis. Responsabilidades. *Revista Interdisciplinar do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário do TJMG*. Belo Horizonte, 1(1), 23-34.
- Chaves, H. (2015). Prefácio: o paradigma estético de Freud. In Freud, S. [Autor], *Obras incompletas de Sigmund Freud: arte, literatura e os artistas*. Belo Horizonte: Autêntica Ed.
- Corpet, O., & Boutang, Y. M. (1992). Apresentação. In Althusser, L. [Autor], *O futuro dura muito tempo; seguido de Os fatos: autobiografias*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cottet, S. (2009). Criminologia lacanianiana. *Asephallus, 4*(8), s.p.. Rio de Janeiro. Recuperado em 25 mai. 2017 de <http://www.nucleosephora.com/asephallus/numero_08/traducao.html>.
- Dunker, C. I. L., Paulon, C. P., & Milán-Ramos, J. G. (2016). *Análise psicanalítica do discurso: perspectivas lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras e Cores.

- Dutra, M. C. B. (2000). As relações entre psicose e periculosidade: contribuições clínicas da concepção psicanalítica da passagem ao ato. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 3(4), 48-58. São Paulo: Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental.
- Dutra, M. C. B. (2002). *As relações entre psicose e periculosidade: contribuições clínicas da concepção psicanalítica da passagem ao ato*. São Paulo: Annablunne/Belo Horizonte: FUMEC.
- Gagnebin, J. M. (2006). Memória, história, testemunho. In Gagnebin, J. M. [Autor], *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34.
- Koltai, C. (2016). Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia USP*, 27(1), 24-30.
- Lacan, J. (1983). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1953-1954)
- Lacan, J. (1993). *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1974)
- Lacan, J. (1995). *O seminário livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1956-1957)
- Lacan, J. (1998). Introdução teórica à função da psicanálise em criminologia. In Lacan, J. [Autor], *Escritos* (Original publicado em 1950)
- Lacan, J. (2003). Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1976)
- Lobosque, A. M. (1997). *Princípios para uma clínica antimanicomial e outros escritos*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Matos, L. F. F., & Lahud, M. (1981). *Matei minha mulher, o caso Althusser*. São Paulo: Kairos.
- Miller, J.-A. (2014). Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato. *Opção Lacaniana Online*, 5(13). Recuperado em 25 jul. 2017 de <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_13/Passagem_ao_ato.pdf>.
- Passos, M. D. (2006). *A dor que emudece: travessia clínica de Louis Althusser*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAERJ.
- Pereira, F. C. R. (2008). Responsabilidade na psicose: consentimento do sujeito às ficções jurídicas. *Curinga*, 27, 121-130, Belo Horizonte.

- Peres, M. F. T., & Nery Filho, A. (2002). A doença mental no direito penal brasileiro: inimizabilidade, irresponsabilidade, periculosidade e medida de segurança. *História, ciências, saúde – Manguinhos*, 9(2), 335-355. Recuperado em 10 jun. 2017 de <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702002000200006&lng=en&nrm=iso>. Rio de Janeiro.
- Quinet, A. (2006). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Racciatti, A. (2010). Louis Althusser y el fallo de inimizabilidad. *Psicoanálisis y el hospital*, Buenos Aires, 19(38), 101-106.
- Rivera, T. (2016). Ensaio sobre arte e testemunho: Rodrigo Braga e a invenção da experiência. *Psicologia USP (Online)*, 27, 41-48. Recuperado em 18 ago. 2016 de <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642016000100041&lng=en&nrm=iso>.
- Roudinesco, E. (2007). Louis Althusser: a cena do assassinato. In Roudinesco, E. [Autor], *Filósofos na tormenta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Salum, M. J. G. (2009). *A psicanálise e o crime: causa e responsabilidade nos atos criminosos, agressões e violência na clínica psicanalítica contemporânea*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Santiago, J. (2001). O crime Kakon: uma questão sobre a lei do gozo nas psicoses. *Curinga*, 17, 128-135. Belo Horizonte.
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, 20(1), 65-82. Rio de Janeiro/Departamento de Psicologia da PUCRio.
- Senra, A. H. (2004). *Inimizabilidade: consequências clínicas sobre o sujeito psicótico*. São Paulo: Annablume / Belo Horizonte: FUMEC.
- Vieira, M. A. (2008). O trauma subjetivo. *Psico*, 39(4), 509-513. (PUC-RS), Rio Grande do Sul.

Recebido em: 01/08/2017

Aprovado em: 05/12/2017

O TRABALHO DO NEGATIVO E SUAS VINCULAÇÕES COM AS PULSÕES DE VIDA E DE MORTE

Arthur Kottler*

Silvia Abu-Jamra Zornig**

RESUMO

Pretendemos no presente trabalho investigar algumas contribuições originais de André Green trazidas pelo conceito de “trabalho do negativo”, a partir de suas vinculações com as metas das pulsões de vida e de morte, resultando no que o autor designou de “função objetalizante” e “função desobjetalizante”. Considerando o papel do objeto primário para a constituição psíquica do sujeito, tomamos o *desligamento* por ele operado no trabalho do negativo como eixo de compreensão, propondo uma leitura na qual a *função desobjetalizante* desse objeto estaria também associada à sua própria pulsão de vida.

Palavras-chave: André Green; trabalho do negativo; pulsões; função objetalizante; função desobjetalizante.

THE WORK OF THE NEGATIVE AND ITS RELATIONSHIP TO THE LIFE AND DEATH DRIVES

ABSTRACT

This paper analyzes some of Andre Green's original contributions regarding the concept of the “work of the negative”, particularly its relationship to “the objectalizing and disobjectalizing function” of the life and death drives.

Psicanalista. Doutorando em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); Mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Especialista em Saúde Mental pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do LABPSI – Laboratório de Pesquisa: Constituição Psíquica e Clínica Psicanalítica.

**Membro psicanalista da SPID, professora associada do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Coordenadora do curso de especialização em Psicologia Clínica com Crianças, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Coordenadora do LABPSI – Laboratório de Pesquisa: Constituição Psíquica e Clínica Psicanalítica.

It also stresses the fundamental role of the primary object's investment for the psychic constitution of the subject, indicating however that the object's disobjectalizing function is as primordial as the objectalizing one and can also be put to the service of life drives.

Keywords: André Green; work of the negative; drives; objectalizing function; disobjectalizing function.

LE TRAVAIL DU NÉGATIF ET SES LIENS AVEC LES PULSIONS DE VIE ET DE MORT

RÉSUMÉ

Dans ce texte, les auteurs analysent les contributions uniques d'André Green sur le concept de "travail du négatif" à partir de son lien avec les objectifs des pulsions de vie et de mort dans le sens de ce que l'auteur a appelé "la fonction objectalisante" et "la fonction désobjectalisante". Considérant le rôle de l'objet primaire dans la constitution psychique du sujet, les auteurs font l'hypothèse de considérer le desinvestissement de l'objet opéré par le travail du négatif, sa fonction désobjectalisante, comme manifestation de la pulsion de vie.

Mots clés: André Green; travail du négatif; pulsions; fonction objectalisante; fonction désobjectalisante.

INTRODUÇÃO

André Green (1927-2012) buscou criar uma teoria para descrever operações psíquicas relativas à temática do negativo, designando-as pela expressão "trabalho do negativo". Sua rica concepção decorre de amplo estudo, o qual tem a obra freudiana não só como ponto de partida, mas também como ponto transversal, atravessando desse modo toda sua construção desse conceito, culminando na publicação em 1993 de seu livro *Le travail du négatif*.

Podemos encontrar na obra freudiana referências explícitas ao termo "negativo", as quais Green utilizou para a elaboração de sua teoria acerca do trabalho do negativo, são elas: a alucinação negativa, a transferência negativa, a reação terapêutica negativa, a neurose como negativo da perversão e o artigo "A negativa" – *Verneinung* – (Freud, 1925/1996). Quanto a este último, o autor confere relevante destaque afirmando: "Esse artigo por si só justificaria o conceito de trabalho do negativo" (Green, 2008, p. 261).

Contudo, como o próprio autor observa, há também na obra freudiana referências menos explícitas à temática do negativo – “traços”, como ele próprio indica no livro de 1993 (vindo a constituir o título de um dos capítulos – “Traços do negativo na obra de Freud”), como os do luto associado à perda do objeto, o das representações e suas ligações com a pulsão. O próprio termo “inconsciente”, como lembra o autor, já traria subjacente essa marca do negativo, *in*-consciente (Green, 1993, p. 77-116).

Para Green, o mecanismo de defesa é o elemento que reúne essas concepções freudianas, sendo a teoria do recalçamento ilustrativa desse trabalho do negativo (Green, 2008, p. 260). Nesse sentido, o autor propõe reagrupar a forclusão (*Verwerfung*), a clivagem ou o repúdio (*Verleugnung*), a denegação (*Verneinung*), bem como o recalque (*Verdrängung*) como formando, em conjunto, o trabalho do negativo (Green, 2000, p. 148). Assim, todos esses registros encontrados na obra freudiana, dos mais aos menos explícitos, articulados entre si, são reunidos pelo autor sob a indicação da temática do negativo, ganhando complexidade própria, vindo a compor parte de seu conceito.

Quanto a sua origem, a qual assumiu a expressão *trabalho do negativo*, Green (1993) anuncia tê-la “tomado de empréstimo” da filosofia hegeliana, enquadrando-a no referencial da psicanálise e em sua descrição metapsicológica dos fenômenos psíquicos. O autor, contudo, faz referência à origem desse movimento de transposição conceitual de um campo a outro, creditando a Lacan essa primeira apropriação psicanalítica da concepção hegeliana da problemática do negativo². Mais do que apenas efetuar esse movimento de transposição conceitual, Lacan o inseriu e desenvolveu em sua original obra.

Seguindo seu percurso, descrito de modo condensado pelo próprio Green (Green, 2011, p. 376-377), ante seus questionamentos acerca de uma série de problemáticas, dentre as quais as relações entre a linguagem e a lógica, bem como a própria linguística, Green passa a se distanciar de Lacan e suas concepções a propósito desses temas. O que marca sua saída do campo lacaniano, como menciona o próprio autor (Green, 2011), é o artigo “O analista, a simbolização e a ausência no contexto analítico”³, inserido numa coletânea junto a diversos outros textos de sua autoria, em um de seus livros mais relevantes, “*La folie privée*”, publicado em português

a partir da edição inglesa, com o título “*Sobre a loucura pessoal*” (Green, 1988/1993). Após essa ruptura com o campo lacaniano, Green chega às obras dos psicanalistas da Sociedade Britânica de Psicanálise, em particular àquelas de D. W. Winnicott e de Wilfred Bion, dois autores que em muitos aspectos, como ele próprio explicita (Green, 1993), constituem “referências essenciais”, para seu próprio pensamento e suas elaborações teóricas, portanto inclusive para a própria concepção do trabalho do negativo.

O “TRABALHO DO NEGATIVO” E SUA ARTICULAÇÃO PULSIONAL

Para compreensão do trabalho do negativo em sua articulação pulsional, primeiramente revisitaremos sucintamente em Freud as metas das pulsões de vida e as da pulsão de morte. Desse modo, vale lembrar que o conceito de pulsão de morte foi apresentado por Freud no contexto da virada em sua teoria pulsional – o *tournant* – de 1920, enquadrado numa dimensão especulativa, contrapondo-se à pulsão de vida, e configurando um novo dualismo pulsional (Freud, 1920/1996).

A formulação que especificamente nos interessa – acerca da *ligação* e *desligamento* como objetivos das pulsões – aparecerá, de forma mais explícita, em 1938, apresentada em “Esboço de psicanálise” (Freud, 1940 [1938]/1996). Nesse artigo, dezoito anos após a apresentação da segunda teoria pulsional, permanece o dualismo pulsional, tão caro a Freud, pois seria garantidor do conflito psíquico, por estar no centro dos fatores sobredeterminantes das neuroses de transferência.

Nessa concepção de 1938, a ênfase sobre o conceito de pulsão de morte recai mais sobre ações da ordem da disjunção, da fragmentação, da desunião, nas quais, portanto, se trata de “desfazer conexões” (Freud, 1940 [1938]/1996, p. 161), ou seja, *desligar*. Permanece nesse texto, contudo, apesar da referida ênfase, a busca pelo objetivo do retorno ao estado inorgânico, como já reivindicado em 1920 (Freud, 1920/1996). Nesse sentido, vale também lembrar que o objetivo da pulsão de vida não sofreu alterações no artigo de 1938, sendo definido por Freud como “estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir” (Freud, 1940 [1938]/ 1996, p. 161). Desse modo, a meta das pulsões de vida permanecerá a mesma, isto é: contrapor-se ao *desligamento* de tãatos, buscando assim *ligar* as excitações.

A exploração da fusão das pulsões de vida e de morte, com suas respectivas atividades de ligação e desligamento, é fundamental para Green elaborar sua teoria acerca do *trabalho do negativo*, bem como para outras concepções teórico-clínicas ao longo de sua obra. Nessa perspectiva, afirma ter adotado a proposta de Freud a respeito da *ligação* e do *desligamento* como mecanismos fundamentais das pulsões de vida e de morte, considerando-as respectivamente, como implicando *investimento* e *desinvestimento* (Green, 2002, p. 330). A partir dessa compreensão, o autor acrescenta ainda a hipótese de a pulsão de vida poder incluir em si mesma o *desligamento*, característica que originalmente era da pulsão de morte (Green, 1993, p. 121-122). Tal hipótese – à qual retornaremos adiante – é sustentada por meio dos mecanismos de intrincação e desintrincação das pulsões de vida e de morte, como podemos ver nas palavras do autor, em seu livro *La pensée clinique*:

Seria muito simples identificar Eros à ligação e postular que as pulsões de destruição são ilustradas pelo desligamento. Na realidade, penso que seria mais lógico considerar que Eros procede uma combinação que inclui ligações e desligamentos; dito de outro modo, que intrincação e desintrincação podem se suceder no seio do psiquismo animado por um ponto de vista dinâmico (Green, 2002, p. 330; tradução livre nossa).

Nessa perspectiva, a fim de levantarmos subsídios para melhor compreendermos essa formulação de Green – sendo a mesma fundamental para sua elaboração do *trabalho do negativo* –, revisitamos a seguir, sucintamente, a teoria freudiana a respeito da intrincação e desintrincação das pulsões de vida e de morte.

FUSÃO E DESFUSÃO DAS PULSÕES

Junto ao contexto teórico-clínico da segunda teoria pulsional, Freud concebe a *associação* entre as pulsões de vida e de morte. A esse respeito, explicita: “Se, portanto, não quisermos abandonar a hipótese dos instintos de morte, temos de supor que estão *associados*, desde o início, com os instintos de vida. Deve-se, porém, admitir que, nesse caso, estaremos trabalhando com uma equação das duas quantidades desconhecidas” (Freud, 1920/1996, p. 67; grifo nosso).

Vemos nessa citação Freud apresentar a formulação da “associação” das pulsões de morte e de vida. É importante notar que, embora intrincadas, elas permanecem como duas forças antagônicas em conflito, afastando assim a possibilidade de um monismo, principal motivo – a defesa deste último – que levou Freud a criticar e rejeitar a continuidade de Jung no campo psicanalítico (Freud, 1914/1996). Progressivamente essa formulação vai ganhando maior complexificação, como pretendemos acompanhar abaixo para, ao final, voltar à concepção *do trabalho do negativo*.

Essa “associação” das pulsões é também discutida por Freud no contexto da introdução da segunda tópica, em “O ego e o id” (Freud, 1923/1996). Nesse texto, quanto ao aspecto da fusão pulsional que estamos examinando, Freud acrescenta o elemento quantitativo da proporcionalidade. Assim, considerando esse elemento, as pulsões de morte e de vida estariam presentes em todo organismo vivo e em diferentes proporções, acarretando, como desdobramento dessa afirmação, a predominância de uma sobre a outra. O domínio de uma pulsão sobre a outra imprime, evidentemente, toda uma série de efeitos para o funcionamento do aparato psíquico, relativa, por um lado, à pulsão que predomina e, por outro, à menor participação da outra.

Prosseguindo no artigo de 1923, Freud acrescenta ao longo do texto termos sinônimos para o da “associação” das duas pulsões: “fusão”, “mistura” e “ligação”. Este último, em particular, não só já estava presente na obra freudiana, como ganha progressivamente contornos teóricos próprios na metapsicologia, vindo a compor, ele próprio, um conceito que, posteriormente, será, em parte utilizado por Green, como veremos adiante.

Ainda nesse mesmo artigo, Freud apresenta as possibilidades de, por um lado, haver desproporção nessa fusão, de modo que a ação de uma pulsão prevalece sobre a da outra; e por outro, mais radical, a de não haver a referida fusão. Acerca dessas duas possibilidades, escreve: “Uma vez que tenhamos admitido a ideia de uma fusão das duas classes de instintos um com o outro, a possibilidade de uma desfusão – mais ou menos completa – se impõe a nós” (Freud, 1923/1996, p. 54). Nesse sentido, em outro artigo dez anos mais tarde, Freud chama atenção para o risco psíquico da desfusão, abrindo a possibilidade de processos patológicos: “as fusões também podem desfazer-se, e podemos supor que o funcionamento será afetado de forma muito grave por desfusões dessa espécie” (Freud, 1933 [1932]/1996, p. 107).

Considerando em Freud essas possibilidades de *fusão* e de *des fusão*, podemos agora articulá-las ao contexto das ações de *ligação* e de *desligamento* das pulsões de vida e de morte. A deflagração da *des fusão* evocaria a predominância ou, mais radicalmente, a participação isolada e exclusiva de uma dessas duas ações, *ligação* ou *desligamento*, adentrando desse modo o campo das patologias. Inversamente, nos casos em que foi possível alcançar a *fusão* pulsional, haveria, na dinâmica do funcionamento psíquico, um equilíbrio plástico *ligação-desligamento* entre as duas ações. Nota-se, desse modo, que no contexto da *des fusão*, mesmo a *ligação* promovida pela pulsão de vida, se tomada isoladamente – *des fusionada* –, isto é, sem a ação do *desligamento*, também provoca efeitos no campo das patologias, o que aponta para nós a relevância do grau de proporcionalidade das duas pulsões e de suas respectivas ações.

A ARTICULAÇÃO DAS PULSÕES – FUNÇÕES OBJETALIZANTE E DESOBJETALIZANTE

Considerando todos esses elementos para a elaboração do *trabalho do negativo*, Green propõe associar as pulsões de vida e de morte e suas atividades de ligação e desligamento a diferentes *funções* quanto ao laço com os objetos. Assim, para a ação exclusiva de ligação das pulsões de vida a seus objetos, o autor atribui a expressão por ele forjada de *função objetalizante*, ao passo que atribui à função *desobjetalizante* a operação psíquica de desligamento dos objetos, imposta exclusivamente pela pulsão de morte (Green, 1990, p. 75-76; Green, 1993, p. 117-126).

Essa formulação, contudo, ganhará ainda novos elementos. Conforme antecipamos acima, Green introduz um acréscimo a respeito da ação da pulsão de vida, propondo assim uma leitura original. Vejamos em suas próprias palavras:

[...] é preciso guardar na memória a ideia de Freud que os grandes mecanismos descritos por ele como características da pulsão de vida e da pulsão de morte são a ligação e o desligamento. Esta ideia é correta, porém insuficiente. *A pulsão de vida pode muito bem admitir nela a coexistência destes dois mecanismos de ligação e de desligamento, da mesma maneira que ela pode absorver nela uma parte da pulsão de morte e assim se transforma.* As manifestações que disso resultam não são mais interpretáveis no registro

próprio da pulsão de morte. Pelo contrário, a pulsão de morte comporta apenas o desligamento (Green, 1993, p. 121-122; grifos nossos).

Vemos nessa citação a originalidade da leitura de Green – no contexto da elaboração teórica do *trabalho do negativo* – partindo da concepção freudiana para as pulsões de vida e de morte, de suas respectivas atividades de ligação e desligamento (Freud, (1940 [1938]/1996), de incluir, na primeira, metas que, em Freud, seriam exclusivas da última. Nesse sentido, tal originalidade modifica a pulsão de vida, a qual se amplia ao aglutinar o mecanismo de desligamento, até então exclusivo da pulsão de morte. Vê-se, portanto, na citação acima, que a pulsão de vida se transforma, pois passa a acumular em si duas atividades opostas, a de *ligar* e a de *desligar*.

Cabe observar que, nessa proposição de Green, em que a pulsão de vida recebe um atributo – o do desligamento – proveniente da pulsão de morte, o mesmo não ocorre com a pulsão de morte, que permanece sem a possibilidade de efetuar ligações, operando apenas desligamentos. Nota-se, portanto, que o autor reserva a expressão “função desobjetalizante” exclusivamente para o desligamento imposto pela pulsão de morte, conforme vimos (Green, 1990, p. 75-76) e que retorna mais tarde, no citado livro *Le travail du négatif*: “Inversamente, a visada da pulsão de morte é cumprir na medida do possível uma *função desobjetalizante* por meio do desligamento” (Green, 1993, p. 122; grifo do original).

A partir desse original acréscimo apresentado por Green, quanto ao *desligamento* poder ser também operado pela *pulsão de vida*, esta passaria então, em sua relação com os objetos, a apresentar dupla função, segundo a hipótese de leitura que estamos propondo. Nela, a pulsão de vida acumularia, além da função objetalizante – de ligar a pulsão ao objeto, tal como Green formula –, também a função desobjetalizante, de *desligar* essa ligação com os objetos. Nossa hipótese de leitura reside na possibilidade de que a *função desobjetalizante* estivesse presente tanto como meta da pulsão de morte (como em Green) quanto como meta da pulsão de vida. Cabe, contudo, a ressalva de que Green reserva a expressão “função desobjetalizante” exclusivamente para o desligamento imposto pela pulsão de morte.

Ainda com relação à pulsão de morte, vinculada à função desobjetalizante, Green acrescenta mais uma complexificação ao ser por ele articulada com o que designou de “narcisismo de morte” (Green, 1966-1967/1983), bem como “narcisismo primário negativo” (Green, 1980/1983), em contraposição ao “*narcisismo de vida*” (Green, 1966-1967/1983) ou ainda “narcisismo primário positivo” (Green, 1980/1983), vinculados à pulsão de vida. Essa hipótese, segundo o autor, parte da interpretação na qual o *narcisismo de morte* assumiria a propriedade da pulsão de morte, de aspiração ao nível zero de tensão psíquica (Green, 1966-1967/1983).

Desse modo, a busca pela eliminação da tensão do aparato psíquico seria manifestada pela *função desobjetalizante*, vinculada à pulsão de morte, compreendida por Green como narcisismo de morte. Essa concepção é, nas palavras do autor, sustentada pela “[...] hipótese de um *narcisismo negativo* como aspiração ao nível zero [de tensão], expressão de uma função desobjetalizante que não se contentaria em referir-se aos objetos ou seus substitutos, mas ao próprio processo objetalizante” (Green, 1993, p. 123; grifo do original). A função desobjetalizante, desse modo, acionada pela pulsão de morte, agiria destruindo os investimentos nos objetos, portanto desfazendo silenciosamente o trabalho de investimento e ligação efetuado pela *função objetalizante*.

Assim, ao destruir a ligação com o objeto, o aparato psíquico reduziria sua tensão interna, de modo a fazer prevalecer o efeito da função desobjetalizante mortífera sobre o efeito da função objetalizante, remetendo assim à radicalidade da desintrinsicção das pulsões. Ainda segundo Green (2008, p. 271), num contexto extremo, após a retirada do investimento nos objetos, o narcisismo negativo impõe ainda um desinvestimento no próprio eu, o qual, como efeito dessa dupla retirada de investimentos ficará, como veremos adiante, empobrecido.

Diante de outro contexto em que, ao contrário do examinado acima, as pulsões estejam intrincadas, voltamos à hipótese que estamos levantando – quanto à *função desobjetalizante* poder estar também a serviço da pulsão de vida. Essa compreensão nos parece admissível pela própria afirmação de Green, que citamos acima: “A pulsão de vida pode muito bem admitir nela a coexistência destes dois mecanismos de ligação e de desligamento”;

essa possibilidade nos parece ficar ainda mais admissível na seqüência da frase, “[...] ela [pulsão de vida] pode absorver nela uma parte da pulsão de morte e assim se transforma” (Green, 1993, p. 121-122).

Essa transformação da pulsão de vida, aglutinando em si a atividade do desligamento proveniente da pulsão de morte, se deve à possibilidade de essa pulsão não se restringir a efetuar laços com os objetos – como estabelece Freud – mas também podendo desfazê-los, isto é, *desobjetalizar*. Green acrescenta assim, ainda nessa mesma citação, que esse desligamento, quando efetuado pela pulsão de vida, não pode mais ser tomado e interpretado como sendo um desligamento mortífero, oriundo da pulsão de morte. Em nossa compreensão, esse outro desligamento, não mortífero, é justamente promovido pela *função desobjetalizante* proveniente da pulsão de vida.

Considerando, como estamos propondo pensar, que a expressão “função desobjetalizante” pode ser proveniente tanto da pulsão de vida quanto da pulsão de morte, e que nos dois casos refere-se à operação psíquica do desligamento, o que marcaria a diferença entre um caso e outro? Entendemos que a resposta gira em torno do efeito, para o sujeito, do desligamento/desobjetalização operado pelo objeto primário. Nessa perspectiva, o desligamento operado por esse objeto primordial sob a égide da *pulsão de vida* se relacionaria a uma ausência sobre um fundo de presença potencial, tendo efeito estruturante para o sujeito. Inversamente, o desligamento operado pela *pulsão de morte* se relacionaria ao desinvestimento radical do objeto, com efeito mortífero para o sujeito.

Esse último caso indicaria possivelmente, como veremos adiante, uma certa condição psíquica do objeto materno, acometido por uma depressão – a retirada maciça e abrupta da ligação do objeto com o sujeito, no contexto de sua constituição psíquica (Green, 1980/1983). A ambivalência de presença física e, ao mesmo tempo, ausência afetiva desse objeto desvitalizado, no contexto da dependência absoluta (Winnicott) do sujeito, revelaria o predomínio da função desobjetalizante não como oriunda da pulsão de vida, e sim sob os auspícios da pulsão de morte.

Essa perda súbita e inesperada dos investimentos que o sujeito recebia do objeto, por meio de sua ligação a ele, resulta – como mencionamos – no empobrecimento do eu. O efeito dessa experiência de perda, segundo

Green, pode se dar de tal modo que “[...] o próprio Ego se empobrece e se desagrega ao ponto de perder sua consistência, homogeneidade, identidade e organização” (Green, 2008, p. 271).

A gravidade desse eu empobrecido, desorganizado e desagregado lança-o a uma condição de intensa vulnerabilidade psíquica, abrindo as portas para a instalação de um quadro patológico que, ao longo de sua obra, Green designa de “caso-limite”. Na origem desse quadro, o objeto não pôde efetuar uma retirada cuidadosa dos investimentos no sujeito, isto é, um desligamento de forma a que este pudesse assimilá-lo. Essa forma cuidadosa, não traumatogênica, de desligamento, seria, como vimos trazendo como hipótese ao longo destas linhas, operada pela *função desobjetalizante* acionada pelas pulsões de vida desse objeto primário.

O “OBJETO REVELADOR DAS PULSÕES”

Junto a essas proposições, Green inclui um fundamental destaque ao papel do *objeto* como necessariamente vinculado à pulsão, formando com ela o par pulsão-objeto. Nessa perspectiva, tal par – cada um a partir de sua posição, que não é coberta por uma simetria – estabeleceria as operações psíquicas mencionadas acima, isto é, *ligar-investir/desligar-desinvestir*. Nesse sentido, considerando o crucial papel do objeto em tais operações, com as *funções objetalizante e desobjetalizante*, o autor comenta que, fazendo uma espécie de balanço em retrospectiva da teoria freudiana, é possível notar que houve uma falha justamente no que diz respeito à relevância do papel do objeto (Green, 2002, p. 317-319). Essa constatação leva Green a afirmar que foi insuficiente a exploração concedida por Freud no que tange às funções dessa figura (Green, 2002, p. 317-319).

A relevância que Green confere em sua obra ao papel do objeto faz com que este ocupe lugar de protagonismo, junto à pulsão, formando par com ela. Esse lugar, alçado de importância do objeto na teoria de Green, o coloca na cena da constituição psíquica como tendo a função de “ser o revelador da pulsão” (“l’objet est le révélateur des pulsions”), proposição que aparece em diversos momentos da obra do autor (Green, 1993, 2002, 2013). Destacamos aqui uma delas, em que o autor condensa, em poucas palavras, essa formulação: “[...] mesmo

se postularmos a pulsão como um dado originário, como matriz do sujeito, este só se desenvolve em relação com o objeto. É nesse sentido que propus considerar o *objeto como revelador da pulsão*” (Green, 2013, p. 160; grifo nosso). Desse modo, no contexto da constituição psíquica do sujeito – primeira e fundante experiência relacional –, o objeto primário terá como uma de suas funções despertar e estimular uma nascente pulsão, “revelando-a”. Estabelece-se assim, a partir desse objeto primordial, um primeiro vínculo, portanto uma primeira *ligação*, a qual passa por um *investimento libidinal*.

Nessa mesma direção, quanto à função do objeto de inaugurar essa ligação, estabelecendo uma relação inicial com o sujeito, Green propõe que o objeto materno, ao receber e responder aos movimentos da criança, terá também o papel de favorecer a intrincação entre a libido e a destrutividade (Green, 2002, p. 317). Nesse contexto da constituição psíquica, essa primeira intrincação, favorecida pelo objeto primordial, possibilitará ao aparato psíquico do sujeito uma primeira integração das forças pulsionais antagônicas. Essa intrincação permitirá a própria instauração, no referido aparato psíquico, das metas pulsionais de *ligação* e *desligamento* e, como vimos anteriormente, vinculadas a elas, as *funções objetualizante e desobjetualizante*.

O APAGAMENTO DO OBJETO E A CONSTITUIÇÃO DA ESTRUTURA ENQUADRANTE

Refletindo acerca do papel do trabalho do negativo para a operação da constituição do psiquismo, Green retoma a problemática dos vínculos do objeto primário com o sujeito, bem como suas diferentes vicissitudes. Vale lembrar que tal temática foi alvo de numerosos estudos no campo psicanalítico, destacando-se as contribuições não só de D. W. Winnicott, como também as de René Spitz (1979) e John Bowlby (1969/1984; 1973/1984; 1973/1985).

Assim, a partir da retomada da referida problemática, Green afirma que para que o sujeito possa se constituir é necessário o que chamou de *apagamento* do objeto, o qual produz como efeito a instalação de uma “estrutura enquadrante”. Trazemos aqui as palavras do autor:

Quando as condições são favoráveis à inevitável separação entre a mãe e a criança, ocorre no seio do Eu uma mutação decisiva. O objeto materno se apaga [...]. Mas este *apagamento* da mãe não a faz desaparecer verdadeiramente. O objeto primário torna-se *estrutura enquadrante* do Eu [...] (Green, 1980/1983, p. 246; grifos nossos).

Esse *apagamento* do objeto resulta de um trabalho psíquico: *trabalho do negativo*. Nesse sentido, o uso do termo “trabalho” deixa explícito que essa operação psíquica de apagamento do objeto não se dá de forma espontânea, como algo dado, ou, ainda que ocorra ao acaso, de modo aleatório. Pelo contrário, trata-se de uma tarefa psíquica, uma incumbência na qual a dupla de protagonistas, sujeito e objeto primário, precisa se envolver, ainda que necessariamente em posições diferenciadas, e mesmo assimétricas. Caberia, desse modo, ao sujeito e ao objeto colocarem-se em trabalho psíquico de ligação e de desligamento dessa relação nos primórdios da constituição psíquica.

Considerando tal assimetria, o papel do objeto primário no contexto da constituição psíquica do sujeito deve incluir um desligamento de seu investimento para que o sujeito possa então efetuar um outro trabalho, o *trabalho de luto* primordial, isto é, o de elaboração psíquica de sua primeira perda objetual. Desse modo, o objeto primordial, a partir de sua *pulsão de vida*, tem uma *função desobjetalizante* – como estamos sustentando ao longo deste artigo – a cumprir, a de colocar-se em trabalho psíquico de operar um desligamento do vínculo inicial, como podemos observar nas palavras de Green:

[...] do mesmo modo que um enquadre analítico que preenche sua função deve se fazer esquecer, o que Donnet chamou de enterro do enquadre, eu diria, da mesma maneira, que o objeto absolutamente necessário à elaboração da estrutura psíquica deve se *apagar*. Ele deve se fazer esquecer como constituinte da *estrutura psíquica* (Green, 1988, p. 389; grifos nossos).

Nota-se que Green reivindica para a instauração da estrutura psíquica um trabalho do objeto em realizar seu próprio apagamento, apagando, desse modo, o vínculo inicial, isto é, a própria ligação. Nesse caso, retomamos mais uma vez a proposta de Green, mencionada acima (Green, 1993, p. 121-122), de a pulsão de vida – tomada a partir do

ângulo do objeto – poder absorver nela o componente do desligamento proveniente da pulsão de morte, vindo assim a se transformar. Nota-se, assim, que a função desobjetalizante do objeto cumpriria seu papel estruturante de desligar essa ligação inicial com o sujeito, no contexto de sua constituição psíquica, *apagando-se*.

Como efeito deste processo de “apagamento” do objeto, ocorre, no sujeito, a instauração da “estrutura enquadrante”, alicerce de seu aparato psíquico, bem como de seu modo de funcionamento. O referido trabalho de *apagamento* proveniente do objeto, por meio da dinâmica de sua presença e ausência, inaugura e ao mesmo tempo é condição de possibilidade da instauração da capacidade do trabalho de representação psíquica no sujeito. Nesse sentido, sua primeira e fundante representação será a do objeto primário, vindo assim abrir espaço para as vindouras representações. Essa primeira representação do objeto será internalizada pelo sujeito, permitindo-lhe, desse modo, tolerar a ausência do objeto, o que evoca a conhecida descrição de Freud para a instalação da capacidade de representar, a partir do jogo do *fort-da* (Freud, 1920/1996). Trata-se, desse modo, de um *trabalho de luto* (Freud, 1917 [1915]/1996), luto singular, um primeiro luto, luto fundamental, dado que incide sobre uma primeira perda, possibilitando a inauguração do trabalho psíquico de representação.

Esse necessário trabalho do luto efetuado pelo sujeito conta, de modo indissociável, com o também trabalho psíquico do objeto em favorecer seu *apagamento* e assim possibilitar ao sujeito a constituição de sua *estrutura enquadrante*. Como condição de possibilidade para essa constituição, e ao mesmo tempo seu efeito, coloca-se a instauração da capacidade de representação. Pode-se notar, assim, uma correlação entre a constituição da *estrutura enquadrante* e a capacidade de representar, mediante a ausência do objeto.

O trabalho psíquico do objeto em *apagar-se*, movido por sua pulsão de vida, promovendo cuidadosa retirada de investimentos iniciais, nos leva, mais uma vez, a pensar a possibilidade de considerarmos a *função desobjetalizante* como estruturante para o sujeito. Nessa perspectiva, o que permite que esse desligamento possa se dar em condições não traumatogênicas para o sujeito é a qualidade do vínculo com o objeto, o qual se dá mediante a modulação de sua presença e ausência.

Por outro lado, o desinvestimento quando promovido pela pulsão de morte, por meio da função desobjetalizante, se opõe radicalmente ao trabalho de luto, uma vez que ataca não só o referido vínculo sujeito/objeto, mas principalmente o processo de investimento em si e consequentemente qualquer possibilidade de investimento em objetos representantes do objeto primário (Pirlot, & Cupa, 2012, p. 130).

Ainda com relação a esse vínculo primordial, Winnicott afirma que a ausência prolongada do objeto, no contexto de dependência absoluta, por um tempo maior do que aquilo que o sujeito pode tolerar, acaba por provocar um sentimento de ruptura na continuidade da existência, conflagrando desse modo um trauma:

O sentimento de que a mãe existe dura x minutos. Se a mãe ficar distante mais do que x minutos, então a *imago* se esmaece e, juntamente com ela, cessa a capacidade do bebê utilizar o símbolo da união. O bebê fica aflito, mas essa aflição é logo corrigida, pois a mãe retorna em $x + y$ minutos. Em $x + y$ minutos, o bebê não se alterou. Em $x + y + z$ minutos, o bebê ficou traumatizado. Em $x + y + z$ minutos, o retorno da mãe não corrige o estado alterado do bebê. O trauma implica que o bebê experimentou uma ruptura na continuidade da vida [...] (Winnicott, 1971/1975, p. 135; grifos nossos).

Green retoma esse sentimento de “ruptura na continuidade” para conceber o que designou de “complexo da mãe morta”, em que tal ocorrência de descontinuidade se coloca. O autor descreve essa experiência em seu famoso ensaio “A mãe morta” (Green, 1980/1983). No referido *complexo*, o objeto materno súbita e inesperadamente retira seus investimentos no sujeito, deixando o bebê, ou a criança, sem possibilidade de “dar sentido” a essa brusca descatexia. A referida ausência de sentido é experimentada pelo eu como uma vivência de “catástrofe” (Green, 1980/1983, p. 230), provocando um desmoronamento no eu. Essa experiência inicial desfavorável durante a constituição dos processos de simbolização, provoca a instauração de um *trauma precoce* que Green articula com as problemáticas narcísicas que decorrem da privação afetiva do objeto.

Se retomarmos brevemente os trabalhos de Spitz (1979) e Bowlby (1985) relativos aos efeitos da separação ou perda dos objetos primordiais em bebês e crianças muito pequenas, podemos avançar no desenvolvimento

dessa questão. Após a Segunda Guerra Mundial, ambos descreveram um tipo de depressão em bebês e crianças pequenas desencadeada após a perda ou separação prolongada de seus objetos primordiais. No entanto, esses sintomas não se relacionavam somente à falta de investimento quantitativo do adulto sobre o bebê, mas principalmente à falta de investimento afetivo nos cuidados dispensados à criança. Corroborando a noção de Green, a depressão anaclítica proposta por Spitz designa um desinvestimento do bebê na vida, decorrente da falta ou ruptura do investimento de seu ambiente afetivo em suas necessidades emocionais.

Nesse sentido, considerando a influência da obra winnicottiana no pensamento clínico de Green, retomamos a exploração teórica do psicanalista inglês a partir de uma vinheta clínica de um caso de uma paciente adulta, com sintomatologia “esquizoide”, por ele atendida (Winnicott, 1971/1975, p. 38-43). Nessa análise, a problemática do *negativo* aparecia na transferência, sendo por ele caracterizada como uma manifestação em que “[...] a única coisa real é a falta, ou lacuna, isto é, a morte, a ausência ou a amnésia” (Winnicott, 1971/1975, p. 40). A origem do quadro clínico dessa paciente estava vinculada às experiências traumáticas relacionadas à sua precoce separação de seus pais, em função da guerra.

Tomando as contribuições teórico-clínicas de Winnicott relativas ao trauma precoce advindas a partir desse caso, Green busca articulá-las com a problemática do negativo, situando, nesse contexto, os efeitos para o sujeito relativos às falhas do objeto, quando a ausência deste ultrapassa o tempo “ $x + y$ minutos” (Winnicott, 1971/1975, p. 135), conforme vimos anteriormente:

Winnicott sugere que as experiências traumáticas que puseram à prova a capacidade da criança de esperar a resposta ardentemente desejada da mãe conduzem, na falta desta resposta, a um estado onde apenas o que é negativo é real. Além disso, a marca destas experiências seria tal que se estenderia a toda a estrutura psíquica e se tornaria independente, por assim dizer, das aparições e desaparecimentos futuros do objeto; o que significa que a presença do objeto não poderia modificar o modelo negativo, tornado a característica das experiências vividas pelo sujeito. O negativo se impôs como uma relação objetal organizada, independente da presença ou da ausência do objeto (Green, 1993, p. 15-16).

Ainda refletindo acerca do papel do objeto na origem dessas experiências traumáticas, no contexto da constituição psíquica do sujeito, retomamos o ensaio de Green citado acima. Nele, o autor afirma que a *mãe morta* permanece viva, embora desvitalizada, acometida por uma depressão decorrente possivelmente de um luto (Green, 1980/1983). Nota-se que essa condição desvitalizada do objeto opõe-se àquela da mãe winnicottiana, *suficientemente boa*, capaz de exercer a *preocupação materna primária*, oferecendo adequada dinâmica de presença e ausência, favorecedora da instauração da primeira e fundante capacidade de representação desse objeto primordial, concomitante à constituição da *estrutura enquadrante*.

A incapacidade desse objeto de se “apagar”, isto é, de promover um desligamento, por meio do que estamos propondo considerar sua *função desobjetalizante* com efeito estruturante para o sujeito – oriunda da *pulsão de vida* desse objeto –, dificultará o estabelecimento da *estrutura enquadrante*. Desse modo, no contexto da constituição psíquica, o aprisionamento do sujeito por esse objeto – dadas as condições psíquicas deste último, como mencionado acima, não permitindo seu apagamento – tem o potencial de prejudicar a própria instauração do *trabalho do negativo*.

Uma falha no processo que envolve esse referido *trabalho* trará, desse modo, repercussões para a constituição da *estrutura enquadrante*, fragilizando precocemente o eu no contexto de sua constituição, deixando marcas sob a forma do que Green designa como “buracos psíquicos” (Green, 1980/1983). Esses “buracos” guardam relação direta com a ausência de sentido diante da súbita e maciça retirada do investimento e da *ligação* proveniente de uma mãe que, da condição de “suficientemente boa” (Winnicott) passou súbita e inesperadamente à de “*mãe morta*” (Green, 1980/1983), como vimos acima, imprimindo um “vazio” sobre o eu.

Essa condição psíquica de um eu esvaziado, diante da referida ausência de sentido, possibilitou a Green forjar o que denominou “clínica do vazio” (Green, 1980/1983, 1988/1993) ou “clínica do negativo” (Green, 1980/1983). Essa clínica, cuja problemática narcísica é central – evocando o narcisismo negativo, bem como o narcisismo de morte (Green, 1966-1967/1983), mencionados anteriormente –, revelará, por meio do campo transferencial, as vicissitudes das falhas do *trabalho do negativo*. Tais falhas se dão nos planos tanto da *ligação*, quanto do

desligamento – sendo ambos acionados pelas pulsões de vida do objeto primário, por meio de sua *função desobjetalizante*, como vimos propondo ao longo deste estudo –, provocando prejuízos à constituição, para o sujeito, de sua *estrutura enquadrante*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos com este artigo ter contribuído para a ampliação do estudo sobre a concepção original do que Green designou como *trabalho do negativo*. Vimos que o autor explora as metas de ligação e de desligamento, provenientes respectivamente da pulsão de vida e da pulsão de morte, apresentadas por Freud no contexto da segunda teoria pulsional (Freud, 1920/1996). Uma das formulações originais de Green a respeito desse conceito refere-se à associação dessas metas a duas diferentes *funções*, que chamará de *objetalizante* e *desobjetalizante*. Considerando as vinculações do trabalho do negativo com as pulsões de vida e de morte, Green propõe, quanto às citadas funções, uma nova visada para a meta da *pulsão de vida*, em que esta poderia também ser responsável pelo *desligamento* com os vínculos estabelecidos e mantidos com o objeto (Green, 1993, p. 121-122), à qual acrescentamos, como possibilidade de leitura, a capacidade desta pulsão de também acionar a *função desobjetalizante*.

Nessa perspectiva, tomando como eixo de compreensão o papel das pulsões do objeto primário para o trabalho do negativo, no contexto da constituição psíquica do sujeito, o êxito desse trabalho incluiria uma dupla atividade, qual seja, a da *ligação* e do *desligamento*, ambos promovidos pela *pulsão de vida* desse objeto. Nesse caso, portanto, como procuramos sustentar ao longo destas linhas, a *função desobjetalizante* do objeto passa a ser incluída como trabalho de *desligamento* da *pulsão de vida*.

Nota-se, por fim, que o desdobramento exitoso do trabalho do negativo, no contexto da constituição psíquica, culmina com a instauração, no sujeito, de uma *estrutura enquadrante*, que funciona como alicerce de seu modo de funcionamento psíquico. Por outro lado, no campo das psicopatologias, o insucesso do referido trabalho dificultará a instauração dessa estrutura.

REFERÊNCIAS

- Bowlby, J. (1984). Apego. *Apego e perda*, v. 1. (Trad. de Álvaro Cabral). São Paulo: Ed. Livraria Martins Fontes Editora. (Original publicado em 1969)
- Bowlby, J. (1984). Separação, angústia e raiva. *Apego e perda*, v. 2. (Trad. de Leonidas H. B. Hegenberg, Octanny S. da Mota, Mauro Hegenberg). São Paulo: Ed. Livraria Martins Fontes Editora. (Original publicado em 1973)
- Bowlby, J. (1985). Perda, tristeza e depressão. *Apego e perda*, v. 3. (Trad. de Valtensir Dutra). São Paulo: Ed. Livraria Martins Fontes Editora. (Original publicado em 1973)
- Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 14. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1996). Conferência XXIII: os caminhos da formação dos sintomas. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 16. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1917 [1916-1917])
- Freud, S. (1996). Luto e melancolia. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 24. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1917 [1915])
- Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 18. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (1996) O ego e o id. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (1996). A negativa. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1925)
- Freud, S. (1996). Conferência XXXII: angústia e vida pulsional. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 22. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1933 [1932])
- Freud, S. (1996). Esboço de psicanálise. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 23. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1940 [1938])

- Green, A. (1983). Le narcissisme primaire: structure ou état. In Green, A. [Autor], *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Les Éditions de Minuit. (Original publicado em 1966-1967)
- Green, A. (1983) La mère morte. In Green, A. [Autor], *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Les Éditions de Minuit. (Original publicado em 1980)
- Green, A. (1988). O analista, a simbolização e a ausência no contexto analítico. In Green, A. [Autor], *Sobre a loucura pessoal*. (Trad. de Carlos Alberto Pavanelli). Rio de Janeiro: Ed. Imago.
- Green, A. (1990). *Conferências brasileiras de André Green: metapsicologia dos limites*. (Trad. de Helena Besserman Vianna). Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Green, A. (1993). Séminaire sur le travail du négatif. (Annexe). In Green, A. [Autor], *Le travail du négatif*. Collection Reprise. Paris: Les Éditions de Minuit. (Original publicado em 1988)
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Collection Reprise. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Green, A. (2000). Hystérie et états limites: chiasme – Nouvelles perspectives. *Revue Française de Psychanalyse*, avril, 2000. Paris: PUF.
- Green, A. (2002). *La pensée clinique*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Green, A. (2008). *Orientações para uma psicanálise contemporânea*. (Trad. de Ana Maria Rocca Rivarola et al.). Rio de Janeiro: Imago Editora / São Paulo: SBSP, Depto. de Publicações.
- Green, A. (2011). Le cas limite. De la folie privée aux pulsions de destruction et de mort. *Revue Française de Psychanalyse*, LXXV(2). Paris: PUF.
- Green, A. (2013). Entrevista de André Green a Fernando Urribarri: “A representação e o irrepresentável: rumo a uma metapsicologia da clínica contemporânea”. (Trad. de Lilian Quintão. Ver. de Ana Helena de Staal). *Revista Percurso*, 49/50, 153-160.
- Pirlot, G., & Cupa, D. (2012). *André Green: les grands concepts psychanalytiques*. Paris: PUF.
- Spitz, R. A. (1979). *O primeiro ano de vida: um estudo psicanalítico do desenvolvimento normal e anômalo das relações objetais*. (Trad. de Erothildes Millan Barros da Rocha). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Original publicado em 1965)

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. (Trad. de José Octávio A. Abreu, Vanede Nobre). Rio de Janeiro: Imago editora. (Original publicado em 1971)

NOTAS

- ¹ No Brasil, o livro foi traduzido e publicado em 2010, pela Editora Artmed, recebendo o título *O trabalho do negativo*. Utilizaremos, ao longo do presente artigo, a versão original, de 1993, com tradução livre, nossa.
- ² Uma detalhada exposição das origens das problemáticas acerca do *negativo* é apresentada por Green na introdução do livro, intitulada “Para introduzir o negativo em psicanálise” (Green, 1993, p. 9-27).
- ³ Em nota de rodapé na edição em português, há uma informação de que o artigo citado foi publicado pela primeira vez em 1975, no *The International Journal of Psycho-Analysis*, 56, tendo sido escrito em homenagem à memória de Winnicott (falecido em 1971).

Recebido em: 05/08/2017

Aprovado em: 27/02/2018

ELEMENTOS PARA REPENSAR A SUBLIMAÇÃO: PULSÃO DE MORTE E PLASTICIDADE PSÍQUICA

*Alexandra Arnold Rodrigues**
*Jô Gondar***

RESUMO

O presente trabalho propõe uma análise crítica do conceito psicanalítico de sublimação, explorando trilhas que permitam alçar novas perspectivas para sua compreensão. A partir do texto “O Eu e o Isso” de 1923, sob o viés da segunda tópica, identificou-se a relação entre a noção de Pulsão de Morte e o conceito de sublimação. Isso permite conceber a sublimação como um processo desorganizador do circuito narcísico-pulsional do sujeito que, ao contrário de conduzir imediatamente a recursos defensivos e à fixação psicopatológica, leva a uma experiência de desterritorialização subjetiva. Por esta análise, a sublimação diz muito sobre a plasticidade psíquica, sobre a relação dos sujeitos com a diferença e o novo suscitados pela experiência estética, na contramão da ideia de uma “purificação pulsional” frente ao sexual, conforme vislumbrado por Freud na esteira da primeira tópica.

Palavras-chave: sublimação; plasticidade psíquica; pulsão de morte.

ELEMENTS TO RETHINK THE SUBLIMATION: DEATH DRIVE AND PSYCHIC PLASTICITY

ABSTRACT

This paper proposes a critical analysis of the psychoanalytical concept of sublimation, exploring trails that allow raising new perspectives for your understanding. From the text “O Eu e o Isso” of 1923, under the bias of the second topical, identified the close relationship between the notion of Death Drive and the concept of sublimation. This allows conceiving the sublimation as a disorganizing process of the narcissist-drive circuit of the subject that, as opposed to immediately leading to defensive resources and psychopathological fixation, leads to an experience of subjective deterritorialization. By this

*Doutora em Memória Social, docente e pesquisadora no Programa de Mestrado Profissional em Governança e Sustentabilidade (PPGS/ISAE) e no curso de graduação em Psicologia da FAE Centro Universitário (Curitiba-PR).

**Doutora em Psicologia, professora titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPMS/Unirio) e no Departamento de Ciências Sociais.

analysis, the sublimation says much about the psychic plasticity, about the relation of the subjects with the difference and the new one raised by the aesthetic experience, in opposition to the idea of a 'drive purification' versus the sexual, as Freud envisions in the wake of first topical.

Keywords: sublimation; psychic plasticity; death drive.

ELEMENTOS PARA REPENSAR LA SUBLIMACIÓN: PULSIÓN DE MUERTE Y PLASTICIDAD PSÍQUICA

RESUMEN

El trabajo propone un análisis crítico del concepto psicoanalítico de sublimación, explorando sendas que permitan alzar nuevas perspectivas para su comprensión. A partir del texto "El yo y el eso" de 1923, bajo el sesgo de la segunda tópica, se identificó la relación entre la noción de Pulsión de Muerte y el concepto de sublimación. Esto permite concebir la sublimación como un proceso desorganizador del circuito narcisito-pulsional del sujeto que, a diferencia de conducir inmediatamente a recursos defensivos y la fijación psicopatológica, lleva a una experiencia de desterritorialización subjetiva. Por este análisis, la sublimación dice mucho sobre la plasticidad psíquica, sobre la relación de los sujetos con la diferencia y el "nuevo" suscitados por la experiencia estética, en contra de la idea de una "purificación pulsional" frente al sexual, conforme vislumbrado por Freud en la base de la primera tópica.

Palabras clave: sublimación; plasticidad psíquica; la pulsión de muerte.

INTRODUÇÃO

Coisa alguma conserva sempre a mesma aparência, e a natureza renovadora encontra outras formas nas formas das coisas. Nada morre, acreditei-me, no vasto mundo, mas tudo assume aspectos novos e variados. O que se chama nascimento é apenas o começo de um estado diferente do estado anterior, e a morte é o fim de tal estado... acredito que coisa alguma permanece muito tempo com o mesmo aspecto.

Ovídio

A metapsicologia freudiana é densa. Guarda contradições e se sustenta em reformulações. Jean Laplanche (1989, p. 13) a vê como uma construção diacrônica: a metapsicologia "permite certas colocações em perspectiva, convida a clivagens e a agrupamentos, exige até que façamos opções em

relação a noções aparentemente ambíguas e que se tornaram, em todo caso, englobantes e abrangentes demais”. Essa polifonia de sentidos recai sobre vários conceitos da teoria freudiana; dela resultam inúmeros desmembramentos rumo a pontos de vista conflituosos. A sublimação se apresenta como um desses conceitos nebulosos dentro da psicanálise, mas que diz muito sobre a possibilidade de o sujeito se reorganizar frente ao seu desejo e, dir-se-ia ainda, frente a um cenário traumático.

O conceito de sublimação, tal qual elaborado e apresentado por Freud ao longo de sua produção teórica, permite-nos desatar nodulações para produzir novas apreensões do conceito. Como pontua Freud:

É importante estarmos preparados para abandonar um caminho que persequimos por algum tempo, se este afinal não mais se mostrar adequado. Somente os crédulos, os que exigem da ciência um substituto para o catecismo abandonado, repreenderão o pesquisador por este desenvolver, ou mesmo reformular, seus pontos de vista (Freud, 1920/2006, p. 182).

O objetivo deste trabalho segue essa trilha. Partimos da ideia de que a sublimação tem no conceito de pulsão o seu ponto nodal, já que a primeira é um dos destinos da segunda. Por isso, a sublimação será assumida como um processo psíquico que culmina em uma construção, sendo esta construção a expressão de um campo de forças e de transformação no qual a dimensão econômica sobressai à tópica e à dinâmica psíquica. Sustentamos também certa ruptura com o olhar historiográfico e psicopatológico que tradicionalmente é lançado sobre a relação do artista com sua criação (ou bem sobre o espectador com a obra) para permitir uma análise metapsicológica e conceitual (com foco na perspectiva econômica) em detrimento de uma perspectiva moralizante, calcada nos valores já estabelecidos de uma cultura.

SUBLIMAÇÃO: UM CONCEITO SOBRE (OU EM) TRANSFORMAÇÃO

Podemos dizer de início que Freud (1923/2007), com as mudanças na segunda tópica de sua metapsicologia, deixa implícita a noção de transformação como aspecto inerente ao conceito de sublimação. Contudo, mais do que isso, a própria sublimação aparece como um conceito em transformação, sendo repensado até os dias de hoje. Ainda

que toda sublimação invoque a força criativa do homem, podemos deduzir, pela sistematização que proporemos aqui, que nem toda criação humana pode ser considerada fruto de sublimação.

Para ampliar e aprofundar essa reflexão inicial, perguntamos: afinal, o que pode dizer a psicanálise a respeito dos processos artísticos e criativos? Sigmund Freud recorreu ao conceito de sublimação de forma esporádica ao longo de sua densa produção teórica e não se permitiu sistematizar de forma concisa os mecanismos metapsicológicos em jogo no processo sublimatório. Sabe-se que, em 1915, Freud iniciou a produção de um de seus projetos – um “tratado de metapsicologia” –, que incluía um capítulo sobre o conceito de sublimação (Laplanche, 1989). Contudo, esse e outros textos do conjunto foram destruídos ou perdidos, e suas ideias a respeito do conceito se reduziram a poucas menções feitas ao longo de suas outras obras. Independentemente disso, Freud não abriu mão do conceito e, em 1930, ainda expressava a esperança de um dia entrever os mecanismos em jogo na sublimação:

Satisfações tais como alegria do artista ao criar, em dar corpo aos produtos de sua fantasia, ou do pesquisador na solução de problemas e na descoberta da verdade possuem uma qualidade especial que um dia com certeza seremos capazes de caracterizar metapsicologicamente (Freud, 1930/2010, p. 69).

Alguns eixos conceituais foram traçados por Freud e outros psicanalistas que aceitaram o desafio. Entre esses eixos, aqueles diretamente ligados à gênese do conceito foram marcados pelas questões relacionadas à primeira tópica do aparelho psíquico. Já com o desenvolvimento posterior da teoria freudiana e o vislumbre da segunda tópica, estruturaram-se novos eixos que vêm viabilizando (des)construções e novidades acerca da noção de sublimação (ainda que não postuladas diretamente por Freud). Frente aos limites da produção teórica de Freud no que tange à sublimação – conceito este embebido na perspectiva da primeira tópica –, desenvolvimentos e análises a respeito do conceito surgiram em diversas áreas do conhecimento. Muitas dessas análises, por vezes, reafirmaram a concepção freudiana – com suas lacunas e comprometimento com uma concepção tradicionalista de arte; outras vieram com a proposta (ou até aposta) de recriar o conceito, problematizando dois dos suportes mais precários, mas também centrais do termo, a saber:

1. Origina-se da força da pulsão sexual, mas conduz a uma meta não sexual. Seria, portanto, um desvio de meta (consequentemente, também de objeto), uma dessexualização da pulsão, nem satisfeita direta e sexualmente, e nem recalcada totalmente.

2. A satisfação da pulsão se daria em atividades culturalmente reconhecidas, com objetos socialmente elevados e valorados.

Se assumidas como pressupostos do processo criativo, ambas as caracterizações podem instigar acirrados debates sobre o que é “arte” e o que é “ser artista”. Uma obra que envolva diretamente a dimensão sensória-corporal, uma satisfação erógena-sexual, tanto em sua produção como em sua fruição, deveria ser considerada arte ou fruto de sublimação? Um artista que tem “alta capacidade” sublimatória escaparia da formação de sintomas, já que evitaria o recalque? O que dizer então de uma obra que rompa com os cânones de uma cultura ou de um tempo, chocando e sendo negada enquanto arte pela sociedade em questão? A arte de vanguarda não seria uma produção artístico-criativa por não ser reconhecida ou aceita socialmente?

Sendo assim, pode-se ponderar, corroborando Kupermann (2003, p. 71), que tal perspectiva aloca a sublimação como

a passagem de uma energia sexual egoísta para uma energia dessexualizada altruísta, vinculado a um bem comum, cuja mola mestra, é preciso reconhecer, seria menos a pulsão e libido do que a moralidade [...] a sublimação parece servir exclusivamente para a manutenção da ordem civilizatória e do *status quo* dominante.

Assim, lidaríamos com um conceito muito mais do campo valorativo-moral do que com um construto teórico capaz de compreender o processo criativo no campo da metapsicologia. Segundo Kaufmann (1996), as origens do termo sublimação já o predestinam a uma transposição para o registro moral, pois por um lado, etimologicamente, o termo *Sublimis* remete ao que se eleva e se sustenta no ar – ou ainda *Sublimitas*, como nobreza, grandeza (Saraiva, 2006); por outro lado, a mesma noção indica na alquimia, bem como na química,

certo tipo de mutação rápida e admirável, como a passagem do estado sólido para o estado gasoso sem fase líquida intermediária. A particularidade do corpo sublimado é conservar intactas as suas

propriedades, a tal ponto que a operação se manifesta de início como um procedimento de *purificação*, destinado a liberar o corpo de suas partes heterogêneas (Kaufmann, 1996, p. 494).

Segundo Mijolla-Mellor (2011, p. 41), haveria necessidade de se “ter coração puro para conseguir a transformação alquímica, pelo menos era o que se acreditava, o que conota também moralmente essa noção [de sublimação]”. Para Moore e Fine (1992, p. 200), trata-se também de uma “metáfora poética do sublime, em oposição ao ridículo ou vil”.

Essas ideias de purificação da substância original, da produção de algo elevado e nobre, de algo que não produz “restos” (no caso, líquidos), extravasa o âmbito etimológico e ganha o imaginário cultural, fornecendo uma aura quase mágica ao conceito. Essa “aura” foi reiterada por Freud, em 1905, na obra “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade” e se aprofundou com a falta de análise conceitual sistemática nas obras seguintes, a ponto de Laplanche (1989) considerar o termo sublimação antes um índice de questionamento do que um conteúdo capaz de ser apreendido em um conceito.

Para problematizar o exposto, seguimos com a provocação filosófica de Theodor W. Adorno que, no aforisma 136 de sua obra *Mínima Moralía*, apresenta um questionamento intenso à concepção clássica de sublimação elaborada por Freud:

os artistas não sublimam. Crer que eles não satisfazem nem reprimem seus desejos, mas transformam-nos em realizações socialmente desejáveis, suas obras, é uma ilusão psicanalítica; aliás, nos dias de hoje, obras de arte legítimas são, sem exceção, socialmente indesejadas. Antes, manifestam os artistas instintos violentos, de tipo neurótico, que eclodem livremente e, ao mesmo tempo, colidem com a realidade (Adorno, 1951/1993, p. 186).

Para Adorno, o próprio artista veria nas concepções estéticas do “elevado”, do “bom gosto”, etc., “uma formação reativa inferior contra a inclinação ao que é inferior” (Adorno, 1951/1993, p. 186), ou seja, contra o sexual. Nesse caso, a sublimação, como Freud a concebe, estenderia fortes raízes sobre o campo das defesas psíquicas e sobre o campo valorativo-moral. Como pontua Adorno, a ideia de que os artistas, “privilegiados filhos da renúncia”, possam ser indiferentes e até recusar um bom estilo de vida e ambientes bem cuidados, tendo até interesse pelo “que é grosseiro, ridículo, indecente”, não se encaixaria

na noção de sublimação elaborada por Freud até então (Adorno, 1951/1993, p. 187).

Esses problemas levantados pelo conceito de sublimação podem ser analisados num plano metapsicológico. Sob a perspectiva da primeira tópica, a sublimação aparece como uma defesa psíquica decorrente dos possíveis desenlaces “anormais” da disposição energética do psiquismo, ao lado do recalçamento e da formação reativa (Freud, 1905/2007). A consequência dessa compreensão da sublimação é tomá-la como uma função do Eu – a serviço das pulsões do Eu –, ou seja, fruto da autonomia das funções de autoconservação em detrimento da sexualidade, conforme pressupõe a primeira teoria pulsional. A partir disso é que a sublimação passa a aparecer como uma forma especial de defesa, culminando em definições tais como:

[a sublimação resulta em] comportamentos que outrora tiveram metas sexuais ou agressivas e a seguir se alteraram, de maneira que seus objetivos não são explicitamente sexuais nem explicitamente agressivos, mas socialmente apropriadas (se não úteis), conscientemente satisfatórios, e adaptativos e flexíveis (antes que compulsivos) (Moore, & Fine, 1992, p. 201).

Disso surgem “impasses da dessexualização pulsional” embutidos na concepção da sublimação assentada na primeira tópica, o que nos conduz à compreensão de que, por mais que se pretenda, pela via da sublimação, uma espécie de “imunidade” ao sexual, ela imperativamente se sustenta no sexual¹ (Castiel, 2007).

Sobre esse impasse, reafirmando a ambiguidade e complexidade do conceito de sublimação em Freud, é possível agora apontar uma contraface embutida no próprio termo. Sua etimologia, para além da ideia de elevação e purificação, também guarda a derivação do adjetivo *Limus* ou *Limis*, que remete para algo “oblíquo [em sentido figurado, algo dúbio], que olha de lado ou de través, que sobe em linha oblíqua ou em declive” (Kaufmann, 1996, p. 494) e *Limen*, que traz a ideia de limite, de transposição de um limiar e até de transgressão, ainda conforme o autor. Em outro dicionário de psicanálise, a mesma noção aparece realocando o sentido do termo sublimação, sendo esse considerado na filosofia estética aquilo que “coloca o indivíduo fora de seus limites e o eleva acima [ou

para além] de si mesmo” (Mijolla-Mellor, 2005, p. 1803). Portanto, o termo também sugere trans-formações ou trans-figurações (“trans” como prefixo para “através de, para além de”), indicando mudança de caráter ou o extravasar da forma, da figura (Cunha, 1986). Nesse caso, a noção não estaria mais atrelada a uma purificação, mas a uma possível subversão ou ruptura com o estabelecido; seria, em última instância, uma forma de transformar o pulsional a partir de mudanças no funcionamento psíquico, conforme interpreta Castiel (2007).

Assim, a contraface do conceito de sublimação postula a *transformação* como uma possibilidade de compreensão que o próprio Freud viabilizou a partir da formulação da sua segunda tópica, via “segunda teoria pulsional”. Vislumbrada a partir de 1914, em “Introdução ao narcisismo”, a nova proposta teórica do campo pulsional permite lançar luz sobre concepções alternativas do processo sublimatório. Ao reconhecer que as pulsões do Eu são de natureza libidinal e tomam o próprio Eu como seu objeto, em forma de pulsões narcísicas de autopreservação, Freud poderá teorizar um novo par antitético para compreender a economia psíquica – as pulsões de vida e de morte, princípios conjuntivos e disjuntivos, respectivamente².

Essa possibilidade de *transformação* se torna mais forte em “O Eu e o Isso”. A partir da obra de 1923, Freud possibilita a muitos psicanalistas alocar a sublimação sob o mesmo pilar da simbolização, como fruto da transformação do pulsional (da libido objetual à libido narcísica) rumo a uma meta dessexualizada. Pautados nisso, alguns autores defendem concepções análogas: para Mijolla-Mellor (2010, 2011), a sublimação é um trabalho de luto e de elaboração frente à perda das relações de objeto (que garantiam uma referência narcísica e um sentimento identitário) e frente ao desamparo de lidar com a interrogação da própria existência (desmoronamento do Eu e perda do solo da evidência de si). Segundo Castiel (2007), apesar de Freud colocar a sublimação como uma mudança de meta, ele focaria muito mais em uma mudança no tipo de descarga que, no caso, não seria mais direta, e sim diferente da original, mas ainda mobilizada pela sexualidade; para ela, Freud também estaria privilegiando uma mudança de objeto da pulsão, não de forma a evitar o objeto original, e sim de maneira a representá-lo (portanto, simbolizá-lo) pelo novo objeto então produzido pelo sujeito. Wine (1992, p. 16)

entende a sublimação como o próprio processo constitutivo do sujeito na “sublimação: o ser-corpo se faz saber-psíquico”. Para a autora, a sublimação pressupõe a formação de ligações e a inserção na ordem simbólica, mesmo que a considere sempre aberta, já que, partilhando das ideias de Lacan, Wine advoga que o sujeito é sempre intervalar, escapando sempre à simbolização.

É válido citar ainda a perspectiva de Laplanche (1989), que converge com uma leitura focada na dimensão simbólica. Para ele, a sublimação resulta de certa perturbação traumática de ordem sexual. Laplanche insere a pulsão de morte, disruptiva, no campo da sexualidade, o que daria lugar a uma neocriação do pulsional. Uma tal neocriação sugere que o pulsional poderia ser simbolizado diferentemente ou ligado de uma forma singular.

Vale enfatizar esse aspecto apontado por Laplanche: a presença da pulsão de morte no processo sublimatório. Ainda que não se pretenda aqui seguir uma linha teórica laplancheana, a articulação entre sublimação e pulsão de morte parece uma questão importante a ser desenvolvida.

Conforme pontua Garcia-Rosa (1990), o aspecto disruptivo da pulsão de morte aparece na origem do psiquismo como fragmentação, dispersão, massa de intensidades que, enlaçada pela pulsão de vida, sob o julgo do princípio de prazer, instaura os circuitos pulsionais. É a combinação entre esses dois aspectos pulsionais que nos permite extrair a categoria de diferença. Esse ponto é importante, permitindo pensar que a constituição subjetiva se faz também para além do princípio do prazer, já que o princípio do prazer, tomado isoladamente, tenderia a ignorar a diferença pela ânsia de integração ou ligação (Rosa, 1990). Por isso, a formação do circuito pulsional, regido pelo princípio de prazer, parte da premência da identidade no território de Eros (Hornstein, 1990): prevalecem as ligações das representações e simbolizações que apaziguam o sujeito pelo sentimento de semelhança consigo mesmo e a sustentação de certa egossintonia. O que, de fato, por si só, não cria o novo nem instaura novidades no circuito. Desse modo, para a sublimação ocorrer será preciso pensar em algo anterior à simbolização, o que equivale a dizer que sublimação não é *ipsis litteris* simbolização e que a mesma pode estar a favor de uma ruptura do circuito pulsional para, somente depois, recriar e enriquecer o circuito com a assimilação da diferença disruptiva.

Dito isso, compreendemos a necessidade de conceber não *um* processo sublimatório, mas variações sublimatórias, ou seja, as nuances (gradações) envolvidas nesse processo. Supõe-se, assim, a necessidade de viabilizar uma hipótese que possa tensionar a ideia de sublimação afirmada até aqui pelos autores listados: tal ideia assimila a simbolização das “perdas objetais” da libido sexual à sublimação das pulsões, como se fosse um redirecionamento narcísico da libido que passa a ficar disponível para o Eu:

Freud descreve duas operações paralelas: a transformação da libido objetal em narcísica e a sublimação. A libido narcísica [em suspensão] é aquela que será sublimada, já que, ao perder sua relação com os objetos, fica à disposição do ego. O processo sublimatório, por estar dessa forma vinculado às identificações [e aos ideais], é produto de uma história complexa e não unívoca (Hornstein, 1990, p. 17).

Para sustentar nossa hipótese, procuraremos resgatar a participação da pulsão de morte no contexto sublimatório. Apesar de Freud afirmar que a energia sublimada corresponde ao desígnio de Eros – função de atar e unir, “a serviço de estabelecer a unidade que é a característica do Eu, ou melhor, pela qual o Eu anseia” (1923/2007, p. 54), ou seja, a serviço da formação do circuito pulsional, não se pode desconsiderar o papel da pulsão de morte nesse contexto. Desconsiderá-la é evitar o desafio de fornecer elementos que permitam pensar como se dá a abertura para o novo e para a diferença, para a recriação pelo pulsional, a partir do aspecto disruptivo presente no processo sublimatório. Sobre isso, Freud questiona-se: “poderíamos nos perguntar se esta transformação [da libido objetal em libido narcísica] pode levar a outros destinos pulsionais que não sejam a sublimação, por exemplo, a uma desfusão das diferentes pulsões até então fusionadas” (Freud, 1923/2007, p. 41). De nossa parte, questionamos se a desfusão pulsional, ao invés de ser um destino alternativo ao da sublimação, não seria, na verdade, um processo inerente à sublimação. Nesse sentido, é possível e valioso admitir construções teóricas que deem vazão do denso parágrafo freudiano de 1923, em “O Eu e o Isso”:

o Supra-Eu se originou, conforme já sabemos, de uma identificação com o modelo do pai. Uma identificação deste tipo sempre se caracteriza por uma dessexualização ou mesmo uma sublimação. O que parece então estar

em jogo aqui é que, em paralelo à conversão, também ocorre uma desfusão das pulsões que antes estavam mescladas. Na medida em que, depois de uma sublimação, o componente erótico já não tem mais a força de enlaçar e capturar toda a destrutividade a ele acrescentada, esta última se libera na forma de tendência agressiva e destrutiva (Freud, 1923/2007, p. 62).

Podemos perceber que o que Freud chama de libido dessexualizada não equivale à pulsão de morte. Trata-se, na verdade, de uma libido não mais ligada ao objeto, mas potencialmente direcionada a um novo objeto a partir de um represamento ou suspensão no Eu. Portanto, trata-se de uma libido narcísica, deslocável e plástica, passível de novas ligações. Contudo, essa dessexualização da libido pode ser paralela à desfusão pulsional, ou ainda “essa energia [deslocável e não diferenciada] poderia, então, somar-se tanto à moção pulsional erótica quanto à destrutiva” (Freud, 1923/2007, p. 53), conforme pontua o próprio Freud. Desinvestir objetos que antes fixavam a libido, por vezes até de forma estrutural, corresponde a uma quebra no circuito pulsional, sendo assim uma ação disruptiva – o que alimenta certa desfusão e prevalência da pulsão de morte.

A partir dessas colocações, questionamos: qual o papel da pulsão de morte na sublimação? Seria possível conceber a produção artística como resultado de uma estratégia alternativa de reorganização psíquica, para além da simbolização?

SOBRE A PLASTICIDADE PSÍQUICA ENQUANTO POTÊNCIA ESTÉTICA E SUBLIMATÓRIA

Uma das controversas acepções de sublimação no campo psicanalítico é sua equivalência à noção de saúde mental pela via da simbolização e da decorrente “estabilidade” do pulsional. A hipótese aqui apresentada vai na contramão dessa acepção: defendemos que é possível pensar na sublimação em uma anterioridade ao registro da representação e, além disso, que a sublimação se oferece menos como um “antídoto”, um remédio ou cura, e mais como uma expressão estética do sujeito, uma anunciação do devir de outras possibilidades de existência, o que inclusive se dá, muitas vezes, pela via da desestabilização e desequilíbrio, e concomitante aos conflitos e às formações sintomáticas. Pensamos que

algo da ordem do irrepresentável e disruptível, escapando ao circuito pulsional, eclodiria no processo sublimatório. Isso é o que mobiliza e comove afetivamente, relançando os enigmas e a incerteza como motores do trabalho da pulsão (Marucco, 2005). Para explorar essa dimensão, recorreremos à noção de plasticidade psíquica não no que tange à adaptação e harmonização pela mera capacidade de resistir (submetendo-se ao jogo de forças), mas por prestar “resistência a”, ou seja, por viabilizar o confronto com o estabelecido, o pressuposto – o que implica considerar os (des)enlaces da ordem (inclusive simbólica)³.

Outeiral (2011) recorda Nietzsche em dois importantes aforismos que valorizam a quebra da ordem e incitam a pensar na inserção da diferença no campo da criação: “*Não é a dúvida, e sim, a certeza que enlouquece*” (Nietzsche, 1908/2008, p. 33) e “*é necessário ter um caos em si para poder dar luz a uma estrela*” (Nietzsche, 1883/2011, p. 27). Na sequência, o autor discorre a respeito das identificações que formam nossos circuitos pulsionais, afirmando que essas são de fato estruturantes. Contudo, a partir das próprias frases anunciadas pelo autor, pensamos que as dimensões desestruturantes também seriam fundamentais na constituição do sujeito, podendo conduzir ao novo sem ser preciso recorrer à noção de patologia, e sim à ideia de plasticidade psíquica: a desestruturação, a regressão, a dúvida e o caos imputam fendas no circuito pulsional do sujeito que permitem o emergir do novo e entronizam a diferença-estrangeiro.

Freud (1915/2004) assume que a fixação da pulsão ao objeto, ou sua estreita aderência ao objeto, é o que “põe fim à mobilidade da pulsão”, o que ocorreria com frequência nos períodos iniciais do desenvolvimento da pulsão, no caso durante o desenvolvimento psicosssexual da libido através da formação de sintomas. A esse respeito, Castiel (2007) afirma que o recalamento difere da sublimação justamente porque a última não se encontra fixada em seus objetos originais; ela pressupõe uma plasticidade psíquica.

Sobre isso é possível observar que as bases identificatórias e o circuito pulsional organizado pelo Eu (ligações, fixações, recalamentos), ao mesmo tempo que dão suporte estrutural ao sujeito, geralmente o fazem de forma defensiva e enrijecida, impedindo de acessar e desvelar a multiplicidade de dimensões da experiência, as múltiplas dimensões do Eu (Reis, 1997).

Logo: “a noção de *continuum* é necessária para que não nos percamos numa dispersão caótica de instantes, mas a crença demasiada na fixidez da continuidade pode nos lançar na repetição de hábitos idênticos a si mesmos, que não fazem sentido e perdem a própria memória” (Reis, 1997, p. 151).

Como já pontuado, o narcisismo também tem um papel importante na organização e estruturação do sujeito, funcionando como um cimento que reúne componentes para dar uma identidade formal ao sujeito, de forma que a “identidade pode ser considerada como uma necessidade primordial, que se opõe à sensação de morte psíquica [...] mas a dúvida está sempre presente, e as certezas sempre têm o preço de certa mutilação das nossas potencialidades” (Hornstein, 1990, p. 74). Conforme pensa também Figueiredo (1999), é possível entender que o psiquismo sofre certa mortificação por conta da rigidificação e da síntese excessiva que as ligações narcísicas por vezes estabelecem em prol da estabilidade.

Seguindo essa linha, resgatamos o apontamento de Freud em 1915 de que o corpo só se unifica pela formação de sentido das experiências conduzindo à formação de cadeias ou redes associativas sustentadas pelo “aglomerado de pulsão-afeto-imagem enlaçados” (Freud, 1915/2004, p. 131). Depreende-se disso que a formação e estabilidade do circuito pulsional se efetivam quando somos capazes de constituir certa permanência de sentidos, ligações, escorando um *senso de Eu*. Entretanto, conforme assume Reis (2004), o senso de Eu é a experiência de equilíbrio, mas que se forma por uma rede de dinâmicas (re)constituições, bem como de dissoluções e corrosões do Eu. Ou seja, deve-se conceber o sujeito não pela primazia da identidade, mas pela coexistência de uma intensa plasticidade pulsional e afetiva que o psiquismo comporta, incidindo na diferença continuada de si próprio.

Em 1914, Freud assinala que as pulsões sexuais “são numerosas, provêm de múltiplas fontes orgânicas, exercem de início sua atividade independentes umas das outras e só bem mais tarde são amalgamadas em uma síntese mais ou menos completa” (Freud, 1914/2004, p. 151). Tal enunciado implica a ideia de que a constituição do Eu não se apoia em uma síntese final ou última, encerrando o sujeito em uma ordem rígida. As primeiras moções inscritas no inconsciente, dispersas e isoladas, são o suporte da constituição do Eu que se organiza continuamente e confere

ordenação aos representantes pulsionais dispersos. Contudo, a pulsão não se inscreve por completo, algo dela continua exercendo pressão, ficando em aberto, de forma que o Eu não se cristaliza em uma organização imutável e fechada, é capaz de se abrir ao novo. Essa capacidade de abrir-se ao novo, suporte da plasticidade psíquica e pulsional, será considerada por nós como o dispositivo que viabiliza a sublimação.

Nesse sentido, Hanns (2004, p. 144) pontua que a sublimação aparece como um destino possível para o pulsional quando oferece representações e afetos menos investidos e mais deslocáveis, ou seja, quando o pulsional está menos comprometido com ligações de um circuito pulsional que arraiga o sujeito a uma fixação identitária. Os sujeitos mais sensíveis, moldáveis ou abertos ao estrangeiro e à diferença, seriam mais abertos também à sublimação. Como uma obra aberta, que não se fecha interpretativamente ou exclui possibilidades de amarrações alternativas ou menos austeras, o sujeito que sublima se abre e acolhe esteticamente o mundo, de forma que, com um abalo identitário frente ao estrangeiro e disruptivo, não se defende sólida e imediatamente, encolhendo-se ou afastando o diferente, pois “é quando a identidade se fecha sobre si mesma numa crença em sua consistência que nos tornamos mais vulneráveis às intempéries” (Reis, 1997, p. 157).

A esse respeito, Reis (1997) apresenta uma analogia com a mítica do salgueiro e do carvalho. Enquanto o carvalho, de grande porte e imponente, aparenta estabilidade e força, o salgueiro esguio, de ramos frágeis e leves, apresenta-se aos nossos olhos como vulnerável. Contudo, frente a uma tempestade, o primeiro tomba enquanto o segundo se esgueira e sustenta-se pela sua flexibilidade (Reis, 1997). Essa analogia não aponta meramente para a garantia de integridade de sujeitos capazes de se adaptarem frente à pressão. A flexibilidade do salgueiro equivale ao potencial expansivo do Eu para acolher a multiplicidade e a diferença. É uma analogia importante para pensar o que torna o Eu sensível aos excessos e maleável nas estratégias de absorção ou tramitação da ferocidade das intensidades, inclusive por vias sublimatórias. Assim, também a ilusão de invulnerabilidade (conforme representada pelo carvalho) é o caminho para as mais abruptas quebras narcísicas, que relançam o sujeito na condição de desamparo e na experiência de aniquilação do Eu.

Pensamos que a plasticidade psíquica pode ser encarada como potência estética, a partir da qual se constrói um processo sublimatório que permite não apenas a criação das obras de arte, mas também as experiências criativas da vida cotidiana. Em outros termos: a flexibilidade e a criatividade do psiquismo e de seus circuitos se encontram indissociavelmente ligadas à possibilidade de acessar a dimensão estética e sensível que nos constitui cotidianamente, mesmo que de forma violenta. Essa dimensão estética reanima o território estrangeiro interno, sempre recriado e alargado pela realidade externa. Como pontua Reis acerca da plasticidade do salgueiro:

cada vez que nos recusamos a viver as tempestades, ou as pequenas fissuras de nosso cotidiano, empurramos para o lado inúmeras percepções e sensações que poderiam servir de matéria-prima em nosso viver. Acabamos nos endurecendo e correndo o risco de nos sentirmos quebrados, com as raízes arrancadas pela violência dos acontecimentos (Reis, 1997, p. 157-158).

Dessa forma, falar em plasticidade psíquica remete à abundância de experiências junto ao mundo no qual o sujeito está suscetível, sendo capaz de guardar consigo ou ser afetado por uma intensa gama de tonalidades estéticas, que impulsionam o disruptivo. Será essa potência estética o fomento das intensidades irrepresentáveis que ganharão forma na produção artística. Nesse ponto, pensamos menos no conteúdo do que na forma, ou ainda, menos na simbolização do que na sensorialidade. Trata-se de pensar a corporeidade como dispositivo que ativará as transformações sublimatórias, como exploramos a seguir.

PULSÃO DE MORTE E UMA “OUTRA” SUBLIMAÇÃO: (DES) TERRITORIALIZAÇÃO SUBJETIVA COMO “CAUSA DO DEVIR”

Uma das hipóteses que lançamos aqui é de que a sublimação só ocorre se, em algum momento, a pulsão de morte se fizer presente e destacar-se. Supomos, assim, a participação de algum grau de desfusão pulsional no processo sublimatório. Isso diferenciaria a sublimação da elaboração simbólica: a simbolização-ligação pode ser, sim, consequência do processo sublimatório, mas, por si só, a sublimação apresentaria uma dimensão não convergente com a formação de representação, já que produziria uma

“regressão” a uma dimensão mais arcaica, sensório-corporal, experimentada como elaboração sensível, no contato com o disruptivo da pulsão de morte.

Para estruturar uma argumentação que suporte essa hipótese, recorreremos a uma determinada concepção psicanalítica sobre o processo sublimatório fornecida a partir da segunda tópica. Trata-se de localizar a sublimação, economicamente, como “ruptura de fixações eróticas” e como uma “experiência de desterritorialização”, conforme sustenta Joel Birman (2002).

Vimos que após a segunda tópica, com a formulação do conceito de pulsão de morte, Freud teria dado margens para compreender a sublimação como uma exigência de trabalho criativo posto pelo *quantum* de energia livre, produzida pela dessexualização (Kupermann, 2003). A partir desse indício em Freud, pode-se propor nova possibilidade interpretativa ao mecanismo da sublimação; com a dessexualização e a potencial defusão pulsional, vislumbra-se a presentificação da pulsão de morte ou destrutiva no processo sublimatório, ainda que em última instância a sublimação esteja no domínio da pulsão de vida. A pulsão de morte – força motriz e desterritorializante, intensidade não ligada à representação – estaria, portanto, na origem de todo o processo criativo. A pulsão de morte ou impulso para desfazer unidades (ou laços, ligações, concepções, etc.) constituídas aparece como destruição, que também será vista como fonte do novo: para criar novas formas, será preciso destruir as antigas. A pulsão de destruição torna possível a criação.

Ainda no mesmo viés, Souza e Kupermann (2011) assumem que, em 1923, em “O Eu e o Isso”, instaura-se o paradoxo e a ambivalência sobre a figura da sublimação. Se por um lado ela remete a pulsão para um destino criativo, por outro aparece como liberação de forças destrutivas próprias do domínio da pulsão de morte. Para compreender esse ponto, recorreremos a Birman (2002), que afirma que, se a formação de fixações eróticas originais do circuito libidinal é uma resposta defensiva contra o movimento primário, imperativo e voraz da pulsão de morte – permitindo ligações e a constituição do psiquismo –, a sublimação se apresentaria como ruptura, desligamento desses investimentos libidinais que formavam o tecido de representações que sustentavam o Eu. Sob tal ruptura se viabilizam novas ligações e permite-se criar outros objetos

possíveis de satisfação, renovando o erotismo, portanto “ressexualizando” (Birman, 2002). Por isso, tem-se na sublimação a liberação de forças destrutivas coexistindo com a ligação pulsional criadora.

Sendo assim, falar em sublimação exige conceber certa suscetibilidade do sujeito à pulsão de morte e o relançar do psiquismo ao estado de desamparo original, desterritorializando-o, para que novas ligações sejam possíveis (Birman, 2002). Tal processo se aproxima do não representado, da sensibilidade estrangeira e dionisíaca que habita os indivíduos e fomenta certo horror, mas também certo fascínio. Em outras palavras, o contato com a outridade desconhecida, a que a pulsão de morte instiga, habilita o sujeito a abrir espaço para outros campos representacionais e sensoriais que não os anteriormente pré-fixados e estereotipados por uma rígida amarração narcísica e, conseqüentemente, defensiva.

Portanto, a arte, ao invés de reafirmar os “fins egoístas”, as certezas egoicas do homem, pressupõe uma entrega e ruptura com as fixações e a ordem narcísica para promover uma desterritorialização subjetiva, abrindo espaço a novas ligações. Conforme pondera Reis (1997, p. 156),

os loucos, os poetas e às vezes os artistas parecem ter mantido em aberto a possibilidade de passar do *continuum* para o descontínuo, sair da ordem para o caos e fazerem seu testemunho. No caso dos loucos, ninguém presta muita atenção, pois nos incomoda demais sua explosão sensorial e seu sofrimento por não conseguirem reconstruir um mosaico desses cacos [enquanto o artista é capaz de recriar o mundo e a si diante do descontínuo e dos restos].

Logo, conforme a hipótese assumida aqui, antes de a sublimação remeter às ligações-simbolizações ou à constituição de estruturas e estabilidade narcísica, pressupõe como fundamento a pulsão de morte, a dissipação e ruptura de circuitos pulsionais, bem como a desestruturação e instabilidade, rumo à produção de um novo si e uma nova concepção de mundo. Pressupõe ainda que o sujeito “saia de si” e extravase os limites, a organização e a ordem que o contém, mesmo que se trate de um processo ínfimo, menos intenso e desestruturante do que o processo constitucional-original do sujeito (ou mesmo menos intenso que os efeitos do traumático sob o psiquismo).

Sendo assim, concebe-se aqui a pulsão de morte como um princípio que rege cada novo começo. Se Freud o define como um esforço de

retorno ao inorgânico ou a um estado anterior, pode pensar se tratar de um estado no qual tudo pode se criar, ou seja, a pulsão de morte como uma “vontade de destruição” que os sujeitos abrigam e que equivale à vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar, conforme indica Garcia-Roza (1990), apoiado em Lacan.

O retorno ao inorgânico pode ser compreendido então como o retorno a um “vazio” em prol de um novo preenchimento ou o estabelecimento de processos regressivos rumo ao estado de dispersão para uma nova remodelação ou organização. Encarado como um processo de ruptura da ordem (inclusive simbólica), de ruptura com o estabelecido narcisicamente, a regressão ou bordejamento do vazio nunca é absoluto, algo sempre resta. Dos restos dispersos, encontros/acontecimentos novos se estruturaram, mesmo que não se trate da produção de um novo radical ou de uma diferença pura, pois algo da identidade e do mesmo, paradoxalmente, sustenta-se. Por esse motivo, é possível conceber a constituição do sujeito para além do determinismo psíquico tradicionalmente convocado na psicanálise, sem necessariamente recusá-la.

Disso se depreende que a pulsão de morte impede a cristalização das formas constituídas e a perenização das uniões mantidas por Eros, de forma conservadora. Essa recusa da permanência e a força renovadora indicam uma positividade da negatividade da pulsão de morte, pois se trata da negatividade como ação criadora: ao negar a natureza é que o homem a destrói e a transforma, produzindo o novo. Assim como é preciso negar, degradar, questionar a si mesmo e as próprias representações de mundo para romper com a ideia que se tem de si e se recriar, se transformar – permitir outras ligações, viabilizando o acesso à alteridade, à diferença.

Assim como o pensamento, a arte também tem suas regras reguladas pelo princípio de realidade, mas também pelas ficções do princípio do prazer (Birman, 2002). Como pontua Birman, para pensar ou mesmo para experimentar e produzir arte pressupõe-se uma subjetividade que tenha coragem de colocar em questão os seus signos de reconhecimento e de desconstruir as certezas narcísicas – certezas essas que levariam os homens a “repetições infinitas”. Tanto o pensar como a arte propõem o “jogar com outros possíveis”, transgredindo e reinventando enunciados sobre si e sobre o mundo, para que o “outro” como diferença possa acontecer

(Birman, 2002). Por isso, a arte e a estética serão concebidas como enunciações da diferença, memória do devir, lançando possibilidades outras de enunciar a existência e a subjetividade.

Conclui-se assim que a (des)estruturação do Eu e o processo sublimatório se dão em coexistência com a “morte das unidades” ou, em outras palavras, com regressões que implicam dispersões, cisões e descentramentos que flexibilizam o circuito pulsional original. Assume-se também que a constituição do sujeito não se finda na infância, mas é (des)contínua, dá-se em um “devir”, em um tornar-se, repleto de rupturas. Rupturas ou lacunas simbólicas que presentificam o potencial sublimatório. Assim, o processo de acesso à pulsão de morte e seus efeitos são recorrentes ao longo da vida, seja pela via traumática ou, quiçá em menor grau, por meio de experiências estéticas – que impliquem uma mobilização e (re)constituição do universo sensível e/ou intelectual.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W (1996). *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. (2ª ed.). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1951)
- Birman, J. (2002). Fantasiando sobre a sublime ação. In Bartucci, G. (org.), *Psicanálise, arte e estéticas da subjetivação* (p. 89-130). Rio de Janeiro: Imago.
- Castiel, S. V. (2007). *Sublimação: clínica e metapsicologia*. São Paulo: Escuta.
- Figueiredo, L. C. (1999). *Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi*. São Paulo: Editora Escuta.
- Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In Hanns, L. A. (coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, I* (p. 95-131). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (2004). Pulsão e destinos da pulsão. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, I* (p. 133-173). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2006). Além do princípio de prazer. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, II* (p. 121-198). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (2007). O Eu e o Id. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, III* (p. 13-92). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (2007). Tres ensayos para una teoría sexual. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, tomo II. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1905)
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na cultura*. (Trad. R. Zwick). Porto Alegre, RS: L&PM. (Original publicado em 1930)
- Cunha, A. G. da. (1986). *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. 2.ed. (Rev. e Ampliada). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Garcia-Roza, L. A. (1990). *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Hanns, L. A. (2004). Comentários do editor brasileiro – Pulsão e destinos da pulsão. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, v. I* (p.137-139). Rio de Janeiro: Imago Ed.

- Hornstein, L. (1990). *Cura psicanalítica e sublimação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. (Trad. V. Ribeiro e M. L. X. de A. Borges). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Kupermann, D. (2003). *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Laplanche, J. (1989). *A sublimação – Problemáticas III*. São Paulo: Martins Fontes.
- Marucco, C. N. (2005). Aspectos psicanalíticos das situações traumáticas. In Eizirik, C. L., Aguiar, R. W., & Schestatsky, S. S. (orgs.), *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos*. (2ª ed.) (p. 85-95). Porto Alegre: Artmed.
- Mijolla-Mellor, S. (2005). *Dicionário internacional da psicanálise: conceitos, noções, bibliografias, obras, eventos, instituições*. (Trad. A. Cabral). Rio de Janeiro: Imago.
- Mijolla-Mellor, S. (2010). Os ideais e a sublimação. *Psicologia Usp*, 21(3), 501-512.
- Mijolla-Mellor, S. (2011). Sublimação e prazer do pensamento. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(1), 37-50.
- Moore, B. E., & Fine, B. D. (1992). *Termos e conceitos psicanalíticos*. (Trad. J. O. de A. Abreu). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Nietzsche, F. (2008). *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*. (Textos clássicos de Filosofia). Universidade da Beira Interior: Covilhã, Portugal. (Original publicado em 1908).
- Nietzsche, F. (2011). *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. (6ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1883)
- Outeiral, J. O. (2011). Onde está Clara Crocodilo, Arrigo Barnabé? *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(1), 25-28.
- Ovídeo. (1983). *As metamorfoses*. (Universidade de Bolso). Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint.
- Reis, E. S. (1997). Múltiplos Eus. In Roza, E. S., & Reis, E. S. (orgs.), *Da análise na infância ao infantil na análise* (p. 145-160). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

- Reis, E. S. (2004). *De corpos e afetos: transferência e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Saraiva, F. R. dos S. (2006). *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* (12ª ed.). Rio de Janeiro: Garnier.
- Souza, R., & Kupermann, D. (2011). *A sublimação entre o paradoxo e a função meta*. Recuperado em 15 jan. 2018 de <<http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Trabalhos/68.pdf>>.
- Wine, N. (1992). *Pulsão e inconsciente: a Sublimação e o advento do sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

NOTAS

- ¹Se por um lado Freud, em sua rica obra “O Eu e o Isso” (1923), deixou certos “fios sem amarrações”, dando substrato para sustentar outros desenvolvimentos possíveis sobre o conceito de sublimação, conforme veremos adiante; por outro lado, tal obra deixa clara a necessidade de encontrar no aparelho psíquico desenvolvido pela psicanálise um espaço para o elevado, para os ideais culturais e “funções psíquicas superiores – situadas em pontos mais altos na nossa escala de valores” (Freud, 1923/2007, p. 39), em detrimento do que a moral vitoriana considerara baixa da sexualidade. Disso decorrem os conceitos de Ideal de Eu e Supereu como diferenciações a partir do Eu que acolheriam e internalizariam as exigências culturais, gerando novos processos junto à realidade interna do sujeito, como a autocrítica e a consciência moral. A sublimação surge ao lado desses novos conceitos como tábuas de salvação às quais Freud se agarra, conceitos que são convocados como um piso mais elevado no edifício do psiquismo para defender a psicanálise contra as fortes críticas atreladas a um suposto imoralismo e pansexualismo.
- ²Ainda que tal par antitético receba certo paradoxo, conforme raciocínio de Figueiredo: “a sexualidade, a libido não milita apenas no partido das ligações, mas também joga no outro time, o dos desligamentos [...] nem Eros liga nem Tãnatu desliga de forma tão inequívoca, ou seja, a dupla ‘ligação-desligamento’ nada tem de simples no pensamento psicanalítico” (1999, p. 37-38).
- ³Duplo e paradoxal suporte etimológico da palavra resistência: aquilo que resiste e suporta a pressão do meio, portanto, sob uma lógica adaptacionista e aquilo que combate, confronta, resiste à ordem imposta, sob uma perspectiva política.

Recebido em: 11/09/2017

Aprovado em: 05/12/2017

A IMPOSSIBILIDADE DO AMOR NO FILME “UMA RELAÇÃO PORNOGRÁFICA”

*Carla de Abreu Machado Derzi**

*Cristina Moreira Marcos***

RESUMO

A estrutura do cinema aproxima-nos da estrutura do quadro na janela, na fantasia. Este artigo propõe recolher os efeitos das possíveis interseções entre o cinema e a psicanálise a partir do filme “Uma relação pornográfica”, de Frédéric Fonteyne. Retomamos a ideia de que o quadro é construído a partir do buraco na janela para destacar que no cinema e na psicanálise está em jogo o campo do Outro. A aproximação dos dois campos em torno desse ponto, a fantasia, será nosso objeto de estudo. O enredo evidencia que a parceria do casal é fantasmática, repousando na impossibilidade de se construir um amor. Veremos, ao longo do filme, a demonstração de que “Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 209). O filme ainda esclarece que o sujeito tem como parceiro no Outro, essencialmente, o objeto a.

Palavras-chave: fantasia; amor; desejo; gozo.

THE IMPOSSIBILITY OF LOVE IN THE FILM “AN AFFAIR OF LOVE”

ABSTRACT

In this paper, we describe the effects of the intersections of the cinema and psychoanalysis, using Frédéric Fonteyne's film, “An affair of love” (Une liaison pornographique). Both in cinema and in psychoanalysis, the frame, built out of a hole in the wall, shows that what is at stake is the field of the Other. We will bring together these two points in the fantome. The film's plot shows that the partnership of the couple is grounded in the realization

* Mestre e Doutora pelo Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII. Professora Adjunta IV da Faculdade de Psicologia da PUC Minas. Coordenadora e Professora do curso de especialização Clínica Psicanalítica na Atualidade: Contribuições de Freud e Lacan.

** Psicanalista. Professora Adjunta IV da Faculdade de Psicologia da PUC Minas. Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC Minas. Doutora em Psicanálise pela Universidade de Paris VII.

of a fantasy, that is, in the impossibility of building a love relation. The film demonstrates Lacan's thesis that "Only love allows jouissance to condescend to desire" (Lacan, 1962-1963/2005, p. 209). It also brings to light that the subject has, in the Other, essentially the objet a.

Keywords: fantasy; desire; love; jouissance.

L'IMPOSSIBILITÉ DE L'AMOUR DANS LE FILM "UNE LIAISON PORNOGRAPHIQUE"

RÉSUMÉ

La structure du cinéma nous rapproche de la structure du tableau dans la fenêtre, dans le fantasme. Cet article propose de recueillir les effets des possibles intersections entre le cinéma et la psychanalyse à partir du film "Une liaison pornographique", de Frederic Fonteyne. Nous reprenons l'idée, selon laquelle, le cadre est construit à partir du trou dans la fenêtre pour préciser que au cinéma dans la psychanalyse, ce qui est en jeu, c'est le champ de l'Autre. Le rapprochement de deux champs autour de ce point, le fantasme, sera notre objet d'étude. Le nœud du film met en évidence que le ciment du couple est fantasmatique, laquelle prend appui sur l'impossibilité de l'apparition de l'amour. Nous verrons, au long du film, la démonstration que "Seul l'amour permet la jouissance de condescendre au désir" (Lacan, 1962-1963/2005, p. 209). Le film, de plus, souligne que le sujet a comme partenaire dans l'Autre, essentiellement, l'objet a.

Mots clés: fantasme, amour, désir, jouissance.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O filme, "Uma relação pornográfica", de Frédéric Fonteyne (1999), conta a história de um casal que se encontra para a realização de uma fantasia sexual. O roteiro cinematográfico é proveniente de uma entrevista realizada com o casal. Vale ressaltar que essa entrevista ocorre separadamente com cada um deles, ou seja, ora com a mulher, ora com o homem. Desde o início, a partir dessa entrevista, observa-se que o aforismo lacaniano (1972-1973/1985, p. 198) "A relação sexual não existe" já está posto. A mulher relata que o contato foi realizado por um site na internet, enquanto o homem relata que o contato foi realizado por um anúncio na revista. Ela alega que não trocaram fotos, já ele alega o contrário. Ele afirma que a relação durou seis meses e ela afirma que perdeu por três ou quatro meses. A entrevista do casal é, provavelmente, uma forma de repetir um gozo, já perdido e, assim, vivificá-lo através da fala. Há um gozo discursivo,

em que cada um demonstra saber sobre a relação ao narrar a história deles na entrevista. É necessário retomar que o gozo é impensável sem o significante, como afirma Miller (2012) ao se referir ao sexto paradigma do gozo: “Blabláblá significa exatamente, que, considerada na perspectiva do gozo, a fala não visa o reconhecimento, a compreensão, ela não passa de uma modalidade do Gozo Uno”. Paulatinamente, a não equivalência entre o homem e a mulher vai se revelando, presentificando a disjunção dos gozos entre eles e demonstrando a prevalência de um autoerotismo. Aí está o correlato de não haver relação sexual entre os seres falantes, os sexos não só não fazem um, como acentuam que “há Um sozinho” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 91). Ou seja, não é tão importante ressaltar que a relação sexual não existe, mas que há gozo de cada um.

Observa-se que o amor no filme não fez do impossível da relação sexual a possibilidade de um encontro, de um encontro com o Outro. Diante disso, resta indagar: o que esse filme ensina sobre o amor? Ou ainda, o que esse filme instrui sobre a relação entre o gozo, desejo e amor?

O enredo evidencia que o casal se encontra para realizar uma fantasia sexual. Esses encontros configuram uma parceria fantasmática do casal, repousando na impossibilidade de se construir um amor. O amor no filme não é capaz de fazer suplência à relação sexual que não existe.

A proposta deste trabalho é recolher os efeitos da incidência de dois campos – psicanálise e cinema – enriquecidos pelo encontro entre o realizador do cinema e o espectador, pelo encontro entre as imagens e um olhar, bem como pelo desencontro destes últimos. Pelo fato de o cinema não ser apenas narração e ser também imagem, torna-se necessário associá-lo ao quadro, à pintura. Como afirma Joucla (2011, p. 12):

O cinema é também tela, termo cujo equívoco não escapa a ninguém: superfície ou “tela” de projecção da qual surge o olhar como falta. Mas a tela é também o que delimita, protege ou vela: não todo pode se ver no campo da representação. E ainda, sublinhemos que o quadro é um termo comum à pintura e ao cinema.

Lacan (1964/1998) explicita melhor essa relação entre a imagem e o olhar em relação à pintura, assinalando que há uma “esquize” entre o olho e o olhar no campo escópico, ou seja, a tela pode encobrir e também pode fazer furo. Segundo Lacan (1964/1998, p. 104): “É pelo olhar que entro

na luz, e é do olhar que recebo seu efeito”. O cinema, sendo uma projeção de luz, esconde e presentifica o olhar, sendo este inapreensível e evasivo. A projeção de luz faz vacilar o olhar, e acrescenta Mangiarotti (2011, p. 17): “A luz que conduz e precede a resposta do nosso olhar é para Lacan uma metáfora do grande Outro”. Frente ao enigma do olhar, à castração do Outro, pode-se afirmar que a imagem está ligada ao desejo e à fantasia, já que a fantasia é uma tela que serve de anteparo face ao encontro com o real. É pela via da fantasia que o sujeito irá encobrir e obturar o insuportável.

Lacan (1962-1963/2005) comenta que o quadro ocupa o lugar do buraco na janela, a janela é equivalente à falta de significante no campo do Outro. Ele prossegue afirmando que se trata aqui da relação da fantasia com o real: “A fantasia é vista além de um vidro, e por uma janela que se abre. A fantasia é enquadrada” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 85). Enquadrado pelo fato de emendar, aplainar e recortar o vivido. Há a função de organização da realidade pela via da fantasia, pois a mesma emoldura a correlação do sujeito com o gozo.

A partir da montagem do cinema, Rivera (2008, p. 47) diz: “A lembrança encobridora é uma espécie de cena cinematográfica. Seu princípio fundamental é o do cinema: a montagem”. A construção da fantasia e a lembrança encobridora se relacionam com a imagem, com cada quadro no cinema, já que se relacionam ao que ficou inapreensível, fora do quadro. A fantasia aproxima-se da lembrança encobridora, já que ambas servem de anteparo ao encontro do real, do traumático. Freud sublinha que toda lembrança é encobridora, mostrando a realidade psíquica. Segundo Freud (1899/1969, p. 287): “Nesses períodos de despertar, as lembranças infantis não emergiram, como as pessoas costumam dizer; elas foram formadas nessa época”. Devido à impossibilidade de alcançar o inapreensível, montamos a lembrança encobridora e o quadro na janela. Assim, o método da montagem do cinema nos remete à construção da fantasia, já que o corte na edição é o momento em que passamos de uma tomada à outra, possibilitando a suspensão ou o fechamento da significação. O filme é construído por cada espectador tanto pelas imagens vistas quanto pelas imagens não vistas.

A estrutura do cinema aproxima-nos da estrutura do quadro na janela, a fantasia. Retomamos a ideia de que o quadro é construído a partir do buraco na janela para destacar que no cinema e na psicanálise está em

jogo o campo do Outro. A aproximação entre o cinema e a psicanálise em torno desse ponto, a fantasia, será o objeto de estudo neste trabalho, pois o que está em cena no filme é a parceria da fantasia do casal.

“Uma relação pornográfica” iluminará a psicanálise, esclarecendo que o sujeito tem como parceiro no Outro, essencialmente, o objeto *a*. Entre o sujeito e o Outro existe a intersecção constituída pelo objeto *a*, resto da operação do sujeito no campo do Outro e, ainda, objeto condensador de gozo. Não é por acaso que Lacan (1960-1961/1992, p. 21) irá afirmar que “A tela do cinema é aqui o revelador mais sensível”. Lacan (1960-1961/1992, p. 21) prossegue afirmando em relação a um filme de Hitchcock: “Francamente, ele porta todas as marcas do intocável”.

O filme “Uma relação pornográfica” nos mostra o intocável, o real, revelando a possibilidade de transmitir um (sem) sentido além do que dizem os personagens. Ademais, o cinema pode transmitir alguma coisa falando de outra coisa, ele é metonímico. Em relação a isso, Lacan (1956-1957/1995) comenta que a literatura tem valor quando faz vibrar harmonicamente um sentido mais além, fazendo algo ressoar à distância. E logo após, ele acrescenta: “O mesmo ocorre com o cinema: quando um filme é bom é porque é metonímico” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 148).

A psicanálise se apoiará nesse filme não para interpretá-lo, mas para esclarecer a parceria do casal. Como afirma Mangiarotti (2011, p. 16): “Para Lacan, não é interessante ler o texto do filme para interpretá-lo com uma pretensão de saber, mas, ao contrário, se deixar surpreender pela invenção presente no filme, para enriquecer com um novo *elá* a psicanálise e fazer progredir a teoria”.

O FILME “UMA RELAÇÃO PORNOGRÁFICA”

O casal inicia uma série de encontros em um café, e, posteriormente, segue para um hotel para realizar uma fantasia sexual. Esses encontros do casal consolidam uma parceria fantasmática. Como diz a mulher no início do filme (Fonteyne, 1999): “Era uma relação pornográfica. É isso aí. Uma relação puramente, especificamente pornográfica... É sexo, nada senão sexo, única e exclusivamente sexo... Tinha uma fantasia que queria realizar”.

Não nos deixemos enganar. Embora a relação se defina como pornográfica enquanto visa única e exclusivamente o sexo, o filme não pode receber esse rótulo, mas antes conduz a uma indagação: haveria, na narrativa desses encontros entre um homem e uma mulher com o intuito de realizar uma fantasia sexual, a exibição de uma erótica do amor, ou melhor, uma erótica da impossibilidade do amor? A palavra pornografia enfatiza o caráter comercial e consumista das relações sexuais. Do grego *pornos* (prostituta) + *grafo* (escrever), “pornografia” designa a escrita da prostituição, tratado sobre a prostituição, segundo o Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda. Devemos tomar o aspecto comercial da pornografia em seu sentido amplo, no qual se evidencia um curto-circuito na satisfação pulsional e o sujeito surge diretamente comandado pelo objeto. Esse caráter mercantilista da pornografia nos ajuda a diferenciá-la do erotismo.

Branco (1984) vê no material pornográfico à disposição a existência de certos valores que são transmitidos em troca de um momento de “prazer”. Para gozar disso é necessário compactuar com as ideias e sentimentos dos personagens, na medida em que o prazer consiste em viver a experiência proposta nos moldes da ideologia dominante. É preciso acreditar na superioridade masculina para gozar da mocinha, na desigualdade social, no casamento, para obter prazer na relação de dominação do homem sobre a mulher, do patrão sobre a empregada, etc.

A pornografia, além de reproduzir a ideologia dominante, insiste na mutilação dos seres, tomados em pedaços, partes dos corpos, no gozo parcial e solitário: as formas de prazer solitário, as relações exclusivamente sexuais, a ênfase nos contatos estritamente genitais. Não podemos deixar de lembrar que Lacan (1972/2012) assinala o afastamento das coisas do amor como algo próprio à época que se abre com a entrada do discurso do capitalismo. Na sociedade da promessa do gozo, sob a forma de um empuxo ao consumo ilimitado, os sujeitos consomem e são consumidos pela pornografia, transformados em mercadoria, objetos de gozo.

Em sua Conferência de Comandatuba, “Uma fantasia”, Miller (2004) afirma que a moral sexual civilizada, no sentido de Freud, dava uma bússola porque ela inibia e fundava um modo de vida orientado pelo Ideal. Os valores morais, por um lado, instituíam o pai como Outro simbólico e, por outro, promoviam a inibição do gozo como forma de fazer existir a

relação sexual. O sujeito contemporâneo não é mais regido pelo Ideal ou pela renúncia ao gozo, mas pelo objeto *a* mais de gozar que se impõe ao sujeito e o “convida a ultrapassar as inibições” (Miller, 2004). É através do consumo direto do objeto e não mais dos ideais que os sujeitos buscam a satisfação. O mercado é profícuo na oferta dos objetos suscetíveis de preencher a falta, objetos de consumo que fazem pensar que a satisfação está ao nosso alcance. Entretanto, ao gozo experimentado na relação direta com o objeto ou na busca da satisfação pulsional imediata seguirá uma tendência à insatisfação, seja na sua inibição, seja no seu imperativo. Um objeto convoca sempre outro e o sujeito se vê consumido.

Miller (2016), em seu texto “O inconsciente e o corpo falante”, destaca novamente a fratura entre a moral vitoriana, paradigma da repressão sexual, e a pornografia ao alcance de todos por meio da internet no século XXI. A pornografia é a “fantasia filmada com uma variedade própria para satisfazer os apetites perversos em sua diversidade” (Miller, 2016). Essa profusão imaginária dos corpos revela a inexistência da relação sexual no real. É o sexo masculino que será então identificado ao sexo frágil no que se refere ao pornográfico. “A difusão planetária da pornografia” através da tela exhibe o que Miller (2004) nomeia como o um-sozinho o *standard* pós-humano.

As consequências destacadas por Miller (2016) desse espetáculo incessante e sempre disponível que canta a inexistência da relação sexual são “desencantamento, brutalização, banalização”. Bem antes, em “O osso de uma análise”, Miller (1998) já assinalava a dificuldade contemporânea em relação ao amor, cada vez menos situável como valor. O que acede ao zênite social de nossa sociedade é o fantasma. Há toda uma indústria da fantasia promovida pelos meios de comunicação, um mercado do gozo fantasmático de proporções nunca vistas. Esses fenômenos estão situados principalmente do lado masculino. O modo masculino de amar se apresenta como um modo fetichista no qual o objeto de amor toma a forma do fetiche. Lacan (1960/1966) destaca como objeto do homem o objeto *a*. Do lado masculino, o desejo passa pelo gozo, ou seja, pelo objeto *a*. Entretanto, hoje esse objeto se situa cada vez menos na relação com o Outro para se ligar cada vez mais no gozo do próprio corpo.

Um dos efeitos do enfraquecimento do Nome-do-pai e da queda dos ideais se faz sentir na forma com que os sujeitos se confrontam com a inexistência da relação sexual e na relação amorosa que aí se inventa ou não. Essas incidências se fazem no filme de **Frédéric Fonteyne**.

Ao se referir à difusão maciça da pornografia no século XXI, Miller (2016) a define como a exibição do coito, tornado espetáculo. Não é isso que vemos no filme. A relação entre os dois personagens pode ser nomeada de pornográfica na medida em que visa única e exclusivamente o sexo, o gozo parcial e solitário, a exclusão do sujeito. Por isso a exigência de não revelarem nada de si. Entretanto, o filme constrói uma erótica da impossibilidade do amor. Nessa história que se queria pornográfica, os personagens acabam por se verem embaraçados com as questões do amor. Como aponta Laurent (2015) ao se referir a esse filme, a história estaria centrada unicamente no sexo, na satisfação, mas o amor despona e os personagens experimentam os paradoxos deste. Revelam estar atentos à questão do amor, entretanto se veem desorientados diante do entrave no amor em nossos dias, caracterizado pelo fim das ideologias e também fim das histórias de amor.

No seminário *A angústia*, Lacan (1962-1963/2005) define a psicanálise como uma erotologia. “Trata-se do desejo. E o afeto através do qual somos solicitados, talvez, a fazer surgir tudo o que esse discurso comporta como consequência para a teoria dos afetos, consequência não, mas universal, é a angústia” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 24). Já anteriormente, no seminário *A transferência*, Lacan (1960-1961/1992, p. 77), parafraseando Erixímaco no Banquete de Platão, afirma que a melhor definição da psicanálise é “ciência das eróticas do corpo”. Efetivamente, é de Eros que o filme vai tratar. Contudo, o amor surge tão somente como um vislumbre.

Os encontros do casal no filme não param de se escrever, pois realizar a fantasia sexual é da ordem do necessário. “O necessário não para de se escrever, pois o necessário não é o real” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 198).

Ressalta-se, assim, que os encontros se repetem não apenas para a realização de uma fantasia sexual, já que esta foi realizada desde o primeiro encontro, mas pelo fato de que uma parceria fantasmática se solidifica. Essa nomeação pela parceria fantasmática foi escolhida em relação à parceria sintomática pelo fato de que no sintoma, conforme Miller (1983/1987, p. 96), “prevalece a articulação significante e na

fantasia prevalece o objeto *a*". A nomeação, segundo Miller (2000, p. 154), "É a questão de saber como a conversa fiada pode se ligar a alguma coisa do real". Além disso, o casal tenta obter prazer pela fantasia, e não se incomoda com ela. Como afirma Miller (1983/1987, p. 101): "A fantasia já se apresenta como algo que pode produzir prazer para o sujeito, enquanto o sintoma, pelo contrário, lhe produz desprazer". A partir disso, lamenta-se falando muito do sintoma, enquanto o sujeito, em relação à fantasia, nem sempre fala dela, como o casal do filme, que não revela a fantasia para o espectador. O filme se desenrola a partir da realização de uma fantasia sexual que se apresenta velada.

A nomeação da parceria fantasmática foi escolhida, já que destacamos a dimensão do gozo no casal. Isso também não elimina a possibilidade de se nomear essa parceria de parceria sintomática, desde que seja destacado que o sintoma remete aqui ao conceito atual trazido por Miller (2000), conceito em que o sintoma se situa no nível do mais-de-gozar, prescindindo do Outro e no qual se goza a sós.

Trata-se de ressaltar que o parceiro tanto da mulher como do homem é o objeto *a*. Como diz Miller (2000, p. 168): "Não é o Outro sujeito, nem a imagem, nem o falo, mas um objeto extraído do corpo do sujeito". Refere-se aqui um modo de gozar que dispensa o Outro. Ou melhor, nosso modo de gozo situa-se apenas no mais-de-gozar, não se ocupando em construir o Outro. Miller (2000, p. 70) resume em um pequeno matema: " $I < a$ ". Há a prevalência do objeto *a* em detrimento dos ideais (I) do Outro no filme.

Segundo Miller (2000, p. 156): "O encontro com o gozo e com o Outro, podemos abreviar com o nome do amor". E ele prossegue, afirmando que o "amor é contingente e para de não se escrever" (Miller, 2000, p. 156). É a ilusão de que a relação sexual para de não se escrever. É pela criação de significantes que o Outro é restaurado, Outro enquanto ficção. O amor faz da impossibilidade da relação sexual a possibilidade de um encontro. A impossibilidade de tudo dizer dá lugar à possibilidade da invenção, da criação e do inédito, sendo caracterizada como uma ficção. É necessário criar ficções para se ancorar no Outro, para o sujeito restaurar um lugar no Outro.

Veremos, ao longo do filme, a demonstração de que "Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo" (Lacan, 1962-1963/2005, p. 209). O que Lacan quer dizer com isso? O gozo parcial é sempre autoerótico,

no sentido de que só se goza no corpo próprio, não se goza no corpo do outro. Portanto, é preciso se perguntar como é possível renunciar ao gozo autoerótico à disposição para buscá-lo no outro. “Como o gozo autoerótico pode aceitar ir na busca do desejo e entrar em sua metonímia?” (Miller, 1988/2009, p. 248). Ou seja, como o gozo pode entrar na dimensão do Outro? Como passamos do gozo ao desejo do Outro?

Freud esboça uma resposta nos textos que compõem a “Psicologia da vida amorosa” (1921/1987). Neles, Freud articula os termos “gozo” e “desejo” a partir do que ele vai chamar de condições do amor. Miller (1998, 2009) acredita que o que Freud chama de *Liebesbedingung* (condição do amor) se refere à articulação entre o amor e o gozo, digamos, sexual. Para Freud, trata-se, na psicologia da vida amorosa ou erótica, de pensar como se relacionam homens e mulheres, ou melhor, de pensar a relação sexual a partir de seus impasses. A questão central gira em torno da relação entre uns e outros, de como se elegem uns aos outros, delineando-se o tema da escolha de objeto, bastante recorrente em Freud.

Podemos dizer que na concepção freudiana do amor, diferentemente do nosso senso comum, o amor não diz respeito a um objeto insubstituível; ao contrário, o objeto amoroso é o objeto substituído por excelência. Toda a lógica da vida amorosa se funda na proibição de um objeto, a mãe, e na série interminável de objetos substitutivos que se seguem na metonímia do desejo. A vida amorosa está fundada em um gozo proibido que não se pode alcançar e que será substituído pelo Outro do desejo com sua metonímia infinita. Portanto, no amor, há sempre substituição, é quando se trata de gozo que não há substituição.

Miller (1998, 2009) afirma que o gozo fica sob a barra do desejo e o amor seria a articulação entre os dois. O ponto de partida, quanto se trata do gozo, é o corpo, somente um corpo pode gozar ou não. Quanto ao desejo, o ponto de partida é o desejo do Outro. Sendo assim, as relações do gozo com o significante são muito diferentes das relações do desejo com o significante. O desejo está ligado à cadeia significante e suas substituições, ele é maleável, lábil ao significante, ao passo que o gozo tem uma relação com o significante que se dá sob o signo da exclusão. Contudo, não podemos esquecer que o significante tem uma função de corte que separa o gozo do corpo. Nesse sentido, só podemos ter uma ideia do gozo quando o

perdemos. O desejo é uma barreira que o significante faz ao gozo do corpo, ou melhor, o desejo é uma defesa contra o gozo fundada na linguagem. Não por acaso, o casal do filme em questão estabelece um pacto de não falarem de si. Entretanto, como seres falantes que são, esse pacto está fadado ao fracasso, impossível de ser cumprido.

No seminário 20, quando Lacan (1972-1973/1985) fala da função eminente da carta de amor, evidencia-se que o amor está constituído em um nível no qual o gozo se articula com o Outro do significante. Os personagens do filme parecem presos cada um a um gozo autoerótico que obtura a relação com o outro. Eles não encontram o outro, mas a satisfação pulsional. Não há sujeito no gozo, ele se abole. Daí afirmar que a pulsão é acéfala, um vetor sem cabeça, onde há suspensão do sujeito e presença de corpo, pois só o corpo pode gozar. Eles anseiam pelo gozo, no corpo, sempre fixo. A frase “Não existe relação sexual” é correspondente ao autoerotismo pulsional. Contudo, se extraímos a lógica da vida amorosa desenhada na doutrina freudiana, somos levados a pensar que há algo na natureza mesma da pulsão que proíbe a satisfação plena, há algo interdito no nível do gozo.

Miller (1989/2010) precisa que a pulsão é uma forma de demanda que pode ser distinguida, na experiência analítica, quando ela não pode ser interpretada. Conhecemos a distinção proposta por Lacan entre necessidade, demanda e desejo. A necessidade só pode ser conhecida através da demanda dirigida ao Outro. Além da demanda dirigida ao Outro que tem aquilo que satisfaz a necessidade, além do dom do que se tem, há o dom do que o Outro não tem, definição do amor, segundo Lacan (1960-1961/1992). Entre essas duas demandas, ao Outro que tem e ao Outro que não tem, Lacan situa o desejo. “A pulsão é o paradoxo de uma demanda que não fala, mas que supõe a linguagem” (Miller, 1989/2010, p. 5). Desejo e pulsão são dois momentos da demanda. Miller afirma que a pulsão é o que Lacan chama de vontade de gozo, em termos kantianos. O gozo pulsional somente se articula ao desejo, como desejo do Outro, através do amor.

Em alguns momentos no filme, percebe-se que algo está acontecendo além do sexual entre o casal. Segundo o pensamento da mulher (Fonteyne, 1999): “É estranho, um homem..., quero dizer, um homem olhando para você, desejando você... sentir que ele deseja você... sentir também que

você o deseja. Isso é o mais perturbador”. A partir disso, o casal “faz amor” normalmente. Após essa cena, ela chora e aparece o medo dele da separação, medo da relação perecer. Observa-se que há um circuito de desejo no casal, possibilitando a dimensão do amor. Na medida em que a falta é condição *sine qua non* do desejo, há a presença do Outro barrado. Como mostra Lacan (1960-1961/1992, p. 41) em sua frase: “amar é dar o que não se tem”. O amor entrelaça o desejo e convoca a presença do Outro incompleto, já que ele não tem. Dessa forma, o gozo pode ser circunscrito para embarcar no circuito do desejo, daí retomamos a frase de Lacan (1962-1963/2005, p. 209): “Somente o amor permite ao gozo condescender ao desejo”. Miller (1998) situa o amor como sendo o mediador que permite que o gozo esteja veiculado na dialética do desejo.

Entretanto, o casal não suporta sustentar o Outro incompleto, aparecendo assim a impossibilidade do desejo. Ao invés de atravessarem a castração, eles recuam diante dela. Eles se recusam a entrar nas dificuldades da relação com o Outro, na demanda de amor, que pode ou não ser satisfeita. Segundo ele (Fonteyne, 1999): “Há outras coisas em mim que podem lhe perturbar e que você não sabe. Você vai acabar me odiando... Vamos acabar nos detestando, só nos restarão lembranças, então, vamos parar por aqui”. Ela pensa (Fonteyne, 1999): “Como ele queria separar, eu também quis”. Percebe-se que eles se recusam à construção de um trabalho simbólico e a relação fica à mercê da completude do gozo.

Eles não sustentam o Outro incompleto, porque frente ao desejo do Outro surge a angústia. Como diz Miller (1983/1987, p. 106): “É verdade, claro, que a própria angústia aparece quando há um desfalecimento da cobertura fantasmática”. Assim, a fantasia faz véu à angústia gerada pelo desejo do Outro. A fantasia vela não apenas o desejo do Outro como também a falta de significante no campo do Outro. Eles não conseguem retificar suas posições subjetivas na fantasia fundamental. Não há espaço para o amor, já que não há uma modificação tanto da mulher quanto do homem com o real da fantasia.

O casal responde à questão do desejo do Outro com uma estratégia própria da estrutura da neurose obsessiva. O modo obsessivo, se podemos dizer, demanda uma relação com o Outro na medida em que essa relação ajusta-se a determinadas regras, regras que matam o desejo. Eles parecem

querer não ter nada a ver com o outro e fazer unicamente o necessário, o que tem que ser feito e nada mais. Realiza-se assim um curto-circuito do desejo. A estratégia é buscar a anulação do desejo.

O particular da neurose obsessiva é ter o privilégio de ter acesso ao objeto *a*, ou seja, de conservar o gozo. Daí Melman (2004, p. 104) afirmar: “Sabemos que o obsessivo é, por definição, um constipado”. Ele não quer se separar, ceder, retendo o que há de mais precioso, o objeto *a*. Sendo este mantido na cadeia simbólica, não é possível o aparecimento da falta, e por consequência, do desejo. Constrói-se, assim, a impossibilidade do desejo. Se não há queda do objeto *a*, o sujeito do inconsciente tampouco existe. O sujeito desaparece, pois para ele existir é necessária uma certa distância desse objeto.

A partir de Freud, podemos dizer que o amor é sempre narcisista, entretanto sua concepção do amor não se reduz a uma teoria narcisista do amor. Em “Introdução ao narcisismo”, Freud (1914/1987) esclarece que é a mesma libido que circula do eu ao objeto e vice-versa e esse é um eixo central do seu texto. Contudo, a descrição do amor em Freud não pode ser entendida sem a função do Outro. É o que nos lembra Miller (2010), retomando descrição do amor em Freud como um estado de dependência em relação ao objeto. O investimento no objeto se faz em detrimento do eu, que se empobrece quando a libido se dirige ao objeto. O eu só recupera a libido investida no objeto se for correspondido. Ele faz do outro, no estado amoroso, o lugar da verdade, do qual depende a autoestima do sujeito. Miller (2010) conclui que Freud introduz o Outro no amor sob a forma de Ideal do eu, o que não permite permanecer na teoria narcisista do amor. O amor não é só narcisista, ele está condicionado a uma dependência.

Nosso casal se recusa a entrar nessa dialética amorosa, na qual o outro ocupa o lugar da verdade, na qual advém o desejo implicando sempre uma insatisfação. Se a pulsão é uma força que sempre se satisfaz, o desejo é sempre insatisfação. Sendo assim, constata-se que o casal não constrói uma ficção, uma história, um laço, impedindo a possibilidade de um romance. Como o homem do casal afirma na entrevista (Fonteyne, 1999): “Havia uma regra implícita: não falamos de nossa vida, ou do que habitualmente chamamos de nossa vida, idade, nome, profissão, nós deixamos isso tudo de lado. Nada disso importava muito”. O gozo insiste

e persiste e o Outro barrado se encontra exilado, não possibilitando uma parceria além do objeto *a*.

No meio do filme, um incidente ocorre: o casal se depara com a morte de um idoso e, em seguida, vem o suicídio da viúva do idoso. Esse foi o único fato que aconteceu e em que o casal não decidiu. Este casal de idosos presentifica a impossibilidade da relação sexual não apenas pela convivência embaraçada entre eles, mas também pela morte. A castração aparece escancarada. Essa cena traz o efeito do impossível, que a relação sexual não cessa de não se escrever. Segundo Lacan (1972-1973/1985, p. 198): “Eu defini a relação sexual como aquilo que não para de não se escrever. Há impossibilidade. É também que nada pode dizê-la – não há, dentro do dizer, existência da relação sexual”. Esse evento, provavelmente, corrobora o término da relação, já que revela a impossibilidade da relação sexual.

O homem e a mulher não conseguem deslocar o quadro da fantasia que recobre a janela, pois tentam não se confrontar com o furo do Outro e, assim, não deixam o objeto *a* cair no intervalo da janela. A fantasia possibilita que o Outro exista enquanto completo, daí o gozo permanecer garantido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se concluir que o amor é castrador, porque o amor não se funda naquilo que o Outro tem, mas naquilo que falta. Esclarecendo, o que amamos na falta do Outro é a nossa própria falta. Assim, atravessar a castração e fazer valer a falta abre possibilidades para amar. O sujeito habitado por uma falta fecha a via ao gozo do ser e abre o acesso ao desejo.

A impossibilidade de amar é patológica, na medida em que se caracteriza pela defesa do sujeito frente à castração. E defender-se da castração gera efeitos patológicos. A parceria fantasmática no filme ilustra que a fantasia é a construção imaginária para se defender do furo, da castração, excluindo o real e desconhecendo o simbólico. O desejo encontra-se aprisionado na fantasia. A fantasia é a encenação do gozo como possível, pois ele está animado pelo desejo adormecido. Como diz Braustein (1990/1992, p. 325): “A diferença fundamental entre as psicoterapias e a psicanálise passa por essa opção ética entre reanimar e corrigir a fantasia de um lado, e de outro, atravessá-lo e se localizar além do seu tamponamento do desejo do outro”.

Lacan (1959-1960/1991) aponta, como fundamento ético, o princípio de orientação para o tratamento psicanalítico nessa frase célebre: “Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1959-1960/1991, p. 382). É o caso de Édipo e não de Antígona. Braunstein (1990/1992) comenta que Édipo se sacrifica em nome da cidade, ele se exila em nome de todos. Diferentemente de Antígona, que recusa com violência a conveniência política à obediência ao recusar a barreira do conforto pessoal e dos outros. Ela não se submete às ordens do Outro. Daí Lacan insistir (1959-1960/1991, p. 373): “Agiste em conformidade com teu desejo?”.

Aspirar ao desejo é a nossa bússola, bússola sustentada pela ética, já que o desejo organiza o gozo do sujeito. A ética da psicanálise abdica ao gozo impossível, gozo da Coisa para suportar a falta inaugurada pelo objeto. O desejo surge como antítese do gozo da Coisa. A dimensão simbólica inscreve o sujeito como castrado, interditando o gozo. Este não poderá ser obtido a não ser pela mediação da linguagem. A lei simbólica, cujo efeito é o desejo, demonstra que o desejo é radicalmente dependente da lei, já que ele surgiu a partir do instante em que foi negado ao sujeito. Foi a lei que ordenou o desejo tornando inacessível o objeto absoluto do desejo, a Coisa. Entretanto, Lacan nesse mesmo seminário, *A ética da psicanálise* (1959-1960/1991), assinala os paradoxos, destacando a relação do sujeito com a lei. Ao mesmo tempo que a lei barra o gozo, ela também o possibilita através da transgressão e da culpa, pela submissão do sujeito à ordem do supereu. O sujeito subjugado ao supereu busca gozar, busca atender à tirania do mandamento superegoico: Goza! É nesse sentido que Lacan aproxima, no texto “Kant com Sade” (1962/1998), a ética de Kant à libertinagem de Sade. Lacan aproxima esses dois autores para revelar que ambos buscam o acesso à Coisa pela via tirânica desse mandamento. A ética da psicanálise não é regida pelos comandos do Outro e muito menos por suas regras morais. Ela está ligada ao interdito desse gozo e é homogênea ao desejo, trata-se da ética da falta-a-ser. Assim, como conciliar esse par de opostos, desejo e gozo?

É pela via do amor que o casal do filme poderia conciliar os paradoxos, desejo e gozo. O amor faz o vínculo entre o gozo e o desejo. Há uma dimensão imaginária do amor, o amor como enganador, um engano do

amor de transferência. Miller (1998, 2009) prossegue afirmando que no amor é preciso a presença de uma imagem, um espetáculo. Na dimensão do real, trata-se do encontro do amor com o real do gozo. E a dimensão simbólica é o amor como desencadeador, demanda de amor, construção. Entretanto vale ressaltar que esse encontro do desejo com o gozo acontece sob o signo da castração, após ter atravessado a angústia. Atravessando a angústia, indo além da fantasia, despertando o desejo, as possibilidades do amor surgem...

Destaca-se ainda que, no filme, a relação do sujeito com o gozo demonstra uma modalidade de gozar no mundo contemporâneo. O imperativo de gozo prevalece sobre os valores ideais do Outro, revelando um gozo autístico. Em nossa época, época marcada pelo declínio do Nome-do-Pai e pelo avanço do discurso capitalista hedonista, ocorre o esvanecimento do Outro simbólico e a ascensão do objeto *a*. *Em nossa época, há o privilégio no mais-de-gozar como gozo contemporâneo. A sociedade aumentou progressivamente a promoção do mais-de-gozar. O mais-de-gozar é um resto irreduzível que se presta cada vez mais aos usos infinitos subjetivos.*

REFERÊNCIAS

- Braustein, N. (1992). *La jouissance, un concept lacanien*. Paris: Point hors ligne. (Original publicado em 1990)
- Branco, L. (1984). *O que é o erotismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Derzi, C. (2016). A (im)possibilidade do amor no contexto atual. Trabalho apresentado no congresso de Psicopatologia Fundamental. Recuperado em 22 dez. 2016 de <<http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files>>.
- Fonteyne, F.(1999). *Une liaison pornographique*. Artemis Productions.
- Freud, S. (1969). Lembranças encobridoras. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. III. Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1899)
- Freud, S. (1976). Escritores criativos e devaneios. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1907)
- Freud, S. (1987). Introdução ao narcisismo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1987). Psicologia do grupo e análise do ego. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1921)
- Joucla, J. (2011). Préface. In Matet, J. D. (org.), *Lacan regarde le cinema. Le cinema regarde Lacan* (p. 9-14). Colóquio de Venise, École de la Cause Freudienne.
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. (Seminário original de 1972-1973)
- Lacan, J. (1991). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1960-1961)
- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. (Seminário original de 1956-1957)

- Lacan, J. (1966). *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine*. In Lacan, J. [Autor], *Ecrits*. Paris: Seuil. (Original publicado em 1960)
- Lacan, J. (1998). Kant com Sade. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE. (Original publicado em 1962)
- Lacan, J. (1998). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. (Original publicado em 1964)
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. (Seminário original de 1962-1963)
- Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós (Original de 1972)
- Laurent, E. (2015). Disparidade do amor. *Curinga, Nomes do amor*, 24, 21-31.
- Mangiarotti, C. (2011). L'empire de sens. In Matet, J. D. (org.), *Lacan regarde le cinema. Le cinema regarde Lacan* (p. 115-127). Coloque de Venise, École de la Cause Freudienne.
- Melman, C. (2004). *A neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Miller, J.-A. (1987). *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro, Zahar. (Original publicado em 1983)
- Miller, J.-A. (1998). *Le jeu de l'amour et du hasard*. ACF, Ile de France. Confluents.
- Miller, J.-A. (1998). *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Miller, J.-A. (2000). *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. Escola Brasileira de Psicanálise. Contra Capa Livraria.
- Miller, J.-A. (2004). *Conferência de Comandatuba. Uma fantasia*. Recuperado em 09 dez. 2017 de <<http://2012.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>>.
- Miller, J.-A. (2009). *Conferencias porteñas*. Tomo 1. Buenos Aires: Paidós. (Original publicado em 1988)
- Miller, J.-A. (2010). Desejo, amor y pulsión. In Miller, J.-A. [Autor], *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidós. (Original publicado em 1989)
- Miller, J.-A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. Recuperado em 13 dez. 2017 de <opçãolacanianiana.com.br/pdf/numero7/os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf>.

Miller, J.-A. (2016). O inconsciente e o corpo falante. Recuperado em 06 fev. 2017 de <<http://wapol.org/pt/articulos/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=9>>.

Rivera, T. (2008). *Cinema, imagem e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Recebido em: 22/10/2017

Aprovado em: 07/02/2018

A EMERGÊNCIA DA INQUIETANTE ESTRANHEZA: UM ENSAIO DE ANÁLISE FÍLMICA DE O ESTUDANTE DE PRAGA

Ana Paula Bellochio Thones*
Amadeu Weinmann**

RESUMO

Este ensaio questiona as razões pelas quais o filme *O estudante de Praga* é frequentemente tomado como referência para abordar o conceito psicanalítico *unheimlich*. Propomos como pergunta: a experiência do estranho-familiar poderia ocorrer de acordo com o encadeamento fílmico? Com essa questão no horizonte, analisamos plano a plano uma cena, na qual o personagem Scapinelli visita o quarto do protagonista Balduin e lhe oferece uma quantia em dinheiro em troca de qualquer coisa do estudante que esteja no local. O jovem perde sua imagem especular, que se torna seu *duplo*, fenômeno apontado por Freud como um dos motivos para o surgimento do afeto *unheimlich*. Ao dispor-se a renunciar ao florete, que garante a Balduin o registro do Ideal do eu, constatamos que o estudante fica refém de um jogo de imagens que favorece o surgimento da experiência do *unheimlich*.

Palavras-chave: estranho; duplo; eu ideal; ideal do eu; análise fílmica.

THE UNCANNY'S EMERGENCE: A FILM ANALYSIS ESSAY OF *THE STUDENT OF PRAGUE*

ABSTRACT

This essay questions the reasons why the movie The student of Prague is frequently taken as reference to approach the unheimlich psychoanalytic concept. We propose as a question: could an uncanny experience occur according to the filmic chain? With this question on the horizon, we analyze shot to shot a scene, in which Scapinelli character visits the Balduin's room, the main character, and offers him an amount of money in exchange for

Doutoranda no PPGEduc/UFRGS e integrante do Núcleo de Pesquisa Psicanálise, Educação e Cultura (NUPPEC).

**Psicanalista, professor do PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura / UFRGS e coordenador do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Psicanálise e Cinema (NUPPCINE).

anything in the place that belongs to the student. Balduin loses its mirror image, which becomes a doppelganger, phenomenon pointed by Freud as one of the causes for the appearance of unheimlich. When willing to waive his rapier, which guarantees to Balduin the ego's ideal record, the student becomes hostage of an image game, which favors the unheimlich experience.

Keywords: uncanny; doppelganger; ideal ego; ego ideal; film analysis.

LA EMERGENCIA DEL INQUIETANTE SINIESTRO: UN ENSAYO DE ANÁLISIS FÍLMICO DE *EL ESTUDIANTE DE PRAGA*

RESUMEN

Este ensayo cuestiona las razones por las que la película El estudiante de Praga es a menudo tomada como referencia para abordar el concepto psicoanalítico unheimlich. Proponemos como pregunta: ¿la experiencia del siniestro-familiar podría ocurrir de acuerdo con el encadenamiento fílmico? Con esta cuestión en el horizonte, analizamos plan a plan una escena, en la que el personaje Scapinelli visita la habitación del protagonista Balduin y le ofrece una cantidad en dinero a cambio de cualquier cosa del estudiante que esté en el lugar. El joven pierde su imagen especular, que se convierte en su doble, fenómeno señalado por Freud como uno de los motivos para el surgimiento del afecto unheimlich. Al disponerse a renunciar al florete, que garantiza a Balduin el registro del Ideal del yo, constatamos que el estudiante queda rehén de un juego de imágenes que favorece el surgimiento de la experiencia del unheimlich.

Palabras clave: siniestro; doble; yo ideal; ideal del yo; análisis fílmico.

APRESENTAÇÃO

O filme *O estudante de Praga* é uma produção cinematográfica dos primórdios do cinema, conhecido como um dos primeiros filmes de terror da história. No meio acadêmico e psicanalítico, destaca-se por permitir a abordagem dos temas do duplo – *doppelganger* – e do estranho: *unheimlich*. No colóquio *A inquietante estranheza: psicanálise, literatura e cinema*, promovido em 2015 pela Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA) e pelo PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura / UFRGS, o longa-metragem do roteirista Hanns Heinz Ewers¹ foi apresentado aos participantes, ao final do evento. A versão exibida, de 1926, dirigida por Henrik Galeen, despertou nosso interesse e nos levou a buscar os motivos pelos quais o filme em questão é frequentemente tomado como modelo para pensar o conceito *unheimlich*. Isso porque tal experiência deve ir além da mera aparição de um

duplo, situação apresentada na película que ilustra uma forma geradora de estranheza. Nessa perspectiva, nos questionamos se, através de uma análise fílmica, é possível captar a emergência da inquietante estranheza.

Freud (1919/1986), quando analisa o significado e as vicissitudes do estranho², em seu artigo *Das Unheimliche*, esclarece que nem todo duplo é necessariamente estranho. O duplo parece referir-se a um conteúdo superado da mente humana, mas, para ser experimentado como estranho, sua aparição deve ocorrer em circunstâncias especiais. Mas que arranjo é esse que torna *unheimlich* os componentes duplos de uma história? Freud aponta que, para ser estranho, um conteúdo deve representar o retorno, a revivência de algo já superado pelo desenvolvimento psíquico de um sujeito. Em outras palavras, o estranho se liga a uma face do duplo oriunda

[...] das épocas primordiais da alma, já superadas, que naquele tempo possuiu sem dúvida um sentido mais benigno. O duplo se tornou uma figura terrorífica do mesmo modo como os deuses, após a ruína de sua religião, se converteram em demônios (Freud, 1919/1986, p. 236).

Para falar do tema do duplo como causador do estranho, Freud recorre ao estudo de Otto Rank – *O duplo*, de 1914 –, o qual foi motivado pela primeira versão de *O estudante de Praga*. De acordo com Muller (2008), o trabalho de Rank é o primeiro estudo psicanalítico que se propõe abordar o cinema. Para o autor, o psicanalista aprofundou-se tanto na temática do duplo que parece ter descoberto o que inspirou Ewers a criar seu roteiro: “[...] um *patchwork* de narrativas [...]” (Muller, 2008, p. 22) literárias que se caracterizam por apresentar personagens duplos. É possível pensar que o roteirista mergulhou nas fontes a ele disponíveis e conheceu a riqueza cultural do tema, o que o convocou a deixar também sua contribuição a partir de uma modalidade artística diferente: o cinema.

O DUPLO, SEUS DESDOBRAMENTOS E A ANÁLISE FÍLMICA

Na primeira parte de seu trabalho sobre o *doppelgänger*, Rank (1914/1976) considera que esse tema havia ganhado novos contornos a partir do alcance das técnicas cinematográficas:

Qualquer suspeita quanto ao verdadeiro valor de um filme que visa, em tão grande medida, obter efeitos exteriores, pode ser adiada até que

tenhamos visto em que sentido um tema baseado numa antiga tradição popular, e cujo conteúdo é tão destacadamente psicológico, se torna modificado pelas exigências das técnicas de expressão modernas. Talvez a cinematografia, que em muitos sentidos nos recorda o trabalho dos sonhos, possa também expressar alguns feitos e reações psicológicas – que o escritor é incapaz de descrever com clareza verbal –, com imagens tão claras e patentes, que facilitem nossa compreensão deles (Rank, 1914/1976, p. 31-32)³.

O tema em questão é o fenômeno do duplo, o qual instiga Rank à pesquisa a partir do filme *O estudante de Praga*, lançado um ano antes do livro desse psicanalista. O caminho escolhido pelo autor é uma extensa revisão da literatura que apresenta o duplo como temática principal, histórias fantásticas do século XIX, em sua maioria, como as de E. T. A. Hoffmann, Edgar Allan Poe, Oscar Wilde, dentre outros. Ao fim do livro, Rank (1914/1976) elabora algumas relações do duplo com o narcisismo primário:

[...] vemos o narcisismo primário como aquele no qual os interesses libidinais e os que servem à autoconservação se concentram no eu com a mesma intensidade, e que do mesmo modo protegem contra uma série de ameaças [...]. E assim o duplo, que encarna o amor narcisista por si mesmo, se converte num rival inequívoco no amor sexual; ou bem, criado em suas origens como um desejo de defesa contra uma temível destruição eterna, reaparece na superstição como um mensageiro da morte (Rank, 1914/1976, p. 132-133).

No narcisismo primário, há um investimento libidinal na imagem de si oferecida pelo Outro primordial (Lacan, 1949/1998). Em um momento posterior da experiência psíquica, em que o investimento é deslocado para outros objetos, o aprisionamento à imagem de si – duplo constitutivo do *infans* – é inquietante. De acordo com Rank (1914/1976), o duplo inicialmente tem uma função protetora e continente para o eu, mas, após a superação do narcisismo originário, as aparições do duplo indicam uma parcela narcísica que resiste ao desenvolvimento psíquico e, por esse motivo, se tornam estranhas. Tal ideia é reiterada por Freud (1919/1986, p. 235): “a representação do duplo não necessariamente é sepultada junto com esse narcisismo inicial; com efeito, pode cobrar um novo conteúdo a partir dos posteriores estádios de desenvolvimento do eu”.

Além das relações estabelecidas entre duplo, narcisismo e estranho, outro tema a fazer parte dessa articulação de conceitos é o dos registros do Eu ideal e do Ideal do eu, presentes nesse contexto de forma velada. Em “À guisa de introdução ao narcisismo”, Freud (1914/2004) propõe que a criação de um Ideal do eu se deve à impossibilidade de o sujeito renunciar a uma satisfação usufruída anteriormente com o narcisismo primário. Dito de outro modo, em um tempo posterior, em que o eu precisou subjugar a ideia de ser seu próprio ideal, surge o Ideal do eu como tentativa – e, ao mesmo tempo, como testemunho da impossibilidade – de recuperar um estado primordial de satisfação narcísica.

Lacan (1953-1954/1983), em *O seminário, livro 1*, realiza uma leitura do texto de Freud sobre o narcisismo e esclarece a diferenciação dos registros Eu ideal e Ideal do eu, caracterizando-os como simétricos e opostos: o primeiro estaria no plano imaginário e o segundo, no simbólico. Para o psicanalista, o Ideal do eu advém do Outro enquanto falante, o Outro parental na medida em que mantém com a criança uma relação simbólica, a qual é diferente da implicada nos investimentos libidinais constitutivos do narcisismo primordial, no qual floresce o Eu ideal. A troca simbólica permite que os seres humanos se relacionem entre si, conduzindo o sujeito para além da estruturação imaginária. O guia que aponta para fora do imaginário é o Ideal do eu.

No dicionário de psicanálise de Roudinesco e Plon (1998), o verbete Ideal do eu refere-se ao substituto do narcisismo primário e também ao produto da identificação com as imagens parentais. O Ideal do eu surge com uma importante renúncia da criança à sua identificação ao Eu ideal. Com o abandono da onipotência infantil, uma relação de sujeito (não mais de objeto) começa a se delinear, permitindo a formação de um ideal outro. A renúncia decorre das proibições impostas ao infante pelas figuras parentais, que se colocam como modelos de identificação. De acordo com os autores, o Ideal do eu caracteriza-se como um precipitado do que representaram os pais na infância e ocupa um lugar de objeto idealizado, com o qual o eu se compara e a partir do qual busca se aperfeiçoar. Portanto, existem dois tempos do ideal – Eu ideal (o do narcisismo infantil) e Ideal do eu – para a constituição do sujeito, o que nos remete aos dois momentos do duplo.

Freud (1919/1986) atribui à noção do duplo, em um momento posterior ao do narcisismo primário, a função de observar e criticar o eu, concebendo-o como consciência moral. O duplo torna-se ameaçador quando sinaliza os limites do eu. Parece existir aqui uma relação fundamental entre os dois aspectos do duplo, amistoso e ameaçador, e os registros do Eu ideal e do Ideal do eu. Na medida em que o desenvolvimento do eu permite uma aproximação de certas satisfações narcísicas sublimadas, Freud (1923/2010) observa que o supereu ameaçador assume um aspecto mais ameno, o do Ideal do eu. Aquilo que não pôde se tornar Ideal do eu, permitindo uma relação simbólica do sujeito com o Outro, pode permanecer como resto no eu, isto é, pode retornar causando estranhamento.

Não por acaso, a noção de Ideal do eu foi colocada ao lado da de *doppelganger*. Já adiantamos que, na análise fílmica a ser apresentada, algo dessa relação parece surgir em cena, na articulação com o estranho. Rank (1914/1976) reconhece a capacidade do cinema de representar em imagens domínios da subjetividade difíceis de serem descritos em palavras. Além disso, compara o trabalho do filme ao trabalho do sonho, como faz Kuntzel (1972), que propõe análises fílmicas a partir da psicanálise. Para Kuntzel, o filme pode ser lido como um sonho manifesto, da mesma forma que Freud fazia com os relatos de sonhos feitos por seus pacientes. É possível ler o sonho ou o filme como uma rede de significantes que figuram um termo ausente, o significado em fuga. É a ausência desse significado que coloca em movimento a cadeia de significantes.

Rank (1914/1976), por sua vez, explora o tema a partir do enredo do filme, conceituando o duplo pela via da significação. O psicanalista aponta que o trabalho do filme seria como o trabalho do sonho, mas sua interpretação não parece corresponder à análise de um sonho, isto é, a uma apreciação das relações entre cada um dos elementos que compõem as cenas. Ele escolhe outro caminho. É possível admitir que Rank utilizou o filme *O estudante de Praga* como deflagrador de uma reflexão acerca do tema do *doppelganger*, mas seu objetivo não é realizar uma análise fílmica.

Quando Roudinesco e Plon (1998) apresentam a noção de significante em seu dicionário de psicanálise, eles retomam a forma como Lacan aborda o trabalho do sonho em Freud. A transposição de um conteúdo

latente em manifesto ocorre por meio de um deslizamento do significado sob o significante, sendo que o significante incide no significado de dois modos: através da metonímia (deslocamento), a qual se refere à ligação dos significantes em cadeias, e através da metáfora (condensação), a qual diz respeito à substituição de um significante por outro. Dito de outro modo, Lacan atribui uma função importante ao significante na elaboração secundária das cenas de um sonho e é justamente o arranjo dos significantes que está em jogo no momento da interpretação.

No entanto, é preciso considerar que há, para quem sonha, um registro regressivo e alucinatório das imagens, investidas na situação onírica, e um registro da vigília, elaboração secundária que as toma como algo possível de ser relatado ao analista. Sempre há algo que escapa e, em função disso, existem quase infinitas formas de interpretar um sonho, na medida em que outras cenas da vida do sujeito, em estado de vigília ou não, conferem novos sentidos. No paralelo com a análise fílmica, a análise formal das imagens não equivale perfeitamente à análise dos sonhos de um paciente, visto que, em um filme, não há o tempo em que as interpretações do psicanalista relançam as associações do analisante.

Otto Rank supõe uma ideia fundamental do filme, a de que o passado de uma pessoa está arraigado nela e se torna seu próprio destino, por mais que o sujeito tente fugir dele. No entanto, o autor pondera que tal interpretação não chega ao fundo do conteúdo do filme e não justifica a impressão do duplo. Para ele, é preciso explicar também o duplo como perturbador do amor, tornando o protagonista Balduin incapaz de amar. Rank (1914/1976, p. 35) sugere: “devemos chegar ao significado destes problemas fundamentais, necessários para entender o filme, para o qual é preciso estudar as formas conexas do motivo [...]”. Entrevemos aqui uma intuição de Rank da análise pela via do significante, no momento em que parece considerar “as formas conexas do motivo” a chave da significação.

O caminho escolhido por Otto Rank, já o conhecemos: uma importante revisão de obras literárias, da antropologia e do folclore acerca do tema do duplo. Propomos outra forma, tomando como pressuposto a análise fílmica, na qual, como menciona Baudry (1970/2008), o efeito de sentido não depende de significados dados *a priori*, nem da continuidade ilusória das imagens, mas do arranjo significante dos elementos de uma

cena, em sua descontinuidade, o que provoca um efeito no espectador, identificado com o olhar da câmera. A fim de realçar a especificidade de nossa abordagem, na seção seguinte comentamos alguns trabalhos psicanalíticos que também se debruçam sobre *O estudante de Praga*.

O ESTUDANTE DE PRAGA NA LITERATURA PSICANALÍTICA

O estudante de Praga, de 1913, é obra do escritor de contos de horror Hanns Heinz Ewers, do diretor Stelian Rye e do ator e produtor Paul Wegener (Cánepa, 2006). Em sintonia com outras películas do cinema alemão do pré-guerra, ela busca transpor para as telas a atmosfera inquietante da literatura fantástica do século XIX. Porém sua versão de 1926, dirigida por Heinrich Galeen, nasce em outro ambiente cultural: é marcada pela ruptura instaurada por *O gabinete do Dr. Caligari* (1920), de Robert Wiene. Roteiro sinistro, cenários claustrofóbicos, maquiagem pesada e intensa carga dramática de interpretação dos atores são alguns dos aspectos do cinema expressionista alemão. Além disso, essa tendência estética prioriza a composição do plano em relação à articulação entre os planos (nisso diferindo do cinema hollywoodiano da época), o que produz elipses narrativas. No que concerne à temática, ela também se enraíza na tradição do romantismo literário do século XIX. Por fim, sua estrutura narrativa opera por meio da criação de ambiguidade, frequentemente lançando mão do espaço fora de campo, isto é, o que o espectador não vê, na cena, mas tensiona a narrativa.

Em *O duplo*, de Otto Rank, o foco da análise é o fenômeno do *doppelgänger*. No entanto, em “O estranho” – que cita *O estudante de Praga* em nota de rodapé, como obra de H. H. Ewers, sem mencionar que se trata de um filme – Freud desloca a tônica para o problema do *unheimlich*. Na sequência de Rank e Freud, inúmeros trabalhos psicanalíticos mencionam *O estudante de Praga*, embora muitos sem propor análises novas. Nesse sentido, Breda (2007) apresenta o filme ao leitor, no contexto de suas reflexões sobre o duplo deflagradas pela leitura de Rank e Freud. Netto (2010) o inclui em sua relação de filmes alemães contemporâneos a Freud com o intuito de assinalar ressonâncias entre a psicanálise e aquele cinema. Em sua análise das relações de poder expressas nos filmes do cinema

expressionista, Kohatsu (2013) articula os conceitos estranho, de Freud, estranhamento, de Marx, e efeito de estranhamento na arte, proposto por Brecht. Saban (2014, p. 37), por sua vez, sugere que Freud assistiu *O estudante de Praga* e que suas reflexões sobre a inquietante estranheza lhe foram suscitadas pela reação do público: “[...] no público, gerava-se certa situação de espanto, que se manifestava em gritos, em não se atrever a levantar a vista, no cobrir o rosto com as mãos”.

Não é nosso objetivo esgotar a revisão dos trabalhos psicanalíticos que mencionam *O estudante de Praga*, ou que a partir dele propõem reflexões sobre o tema do *doppelgänger*, em conexão com o problema do *unheimlich*. Seria impossível e, provavelmente, tedioso. Conta-se a história da produção do filme, retomam-se os conceitos de Rank e Freud, prestam-se as devidas homenagens e, a partir daí, cada reflexão toma seu rumo – e nisso nosso artigo não difere dos demais. No entanto, até onde vai nosso conhecimento dessa literatura, essas análises não entram no registro fílmico, propriamente dito. É nesse sentido que nossa leitura de *O estudante de Praga* difere de outras.

A DECOMPOSIÇÃO DE UMA ESTRANHA CENA

A intenção deste texto é não apenas discutir conceitos psicanalíticos – como o duplo e a inquietante estranheza –, a partir do filme *O estudante de Praga*, mas especialmente promover uma reflexão por meio do método da análise fílmica. O estranho sentimento que surge do aparecimento do duplo e a relação entre o Eu ideal e o Ideal do eu são abordados mediante a decomposição de uma cena, na qual o estudante Balduin recebe em seu quarto uma visita: um velho senhor, que lhe oferece riqueza em troca de qualquer coisa presente no lugar. Sem saber que objeto será escolhido por Scapinelli, Balduin assina um contrato com o bruxo e perde seu reflexo especular, que se torna seu duplo.

Apesar de ser um excelente esgrimista, o estudante sabe que essa condição não é suficiente para conquistar a condessa, por quem se apaixona. É preciso ter dinheiro. Ler a descrição da cena não é o mesmo que assisti-la. Por esse motivo, remetemos o leitor ao filme. A cena escolhida pertence à versão de 1926 e é bem diferente da sua correspondente no

filme de 1913, comentado por Rank. Ela ocorre no intervalo de pouco mais de cinco minutos e seu encadeamento significativo nos permite propor uma interpretação. Não por acaso, esse momento específico do filme foi selecionado. Ele exibe o desprendimento do reflexo especular – o aparecimento do duplo de Balduin –, o qual fará parte do restante da trama, atrapalhando a vida do estudante. Averiguar o que provoca a primeira aparição do duplo e sua relação com o que é da ordem do estranho é o que se pretende com essa análise.

A forma escolhida para expor a cena toma por base a análise fílmica por meio da decomposição plano a plano (planos são fragmentos fílmicos situados entre cortes), inaugurada por Bellour (1969/2000), em seu comentário sobre *Os pássaros*, de Hitchcock. Mediante essa abordagem, é possível pôr em relevo as entranhas de um texto fílmico, isto é, a trama significativa que constitui a Outra cena de uma película, fonte de múltiplos sentidos, que a alienação do espectador ao fluxo de imagens frequentemente oblitera. Ao realizar uma espécie de *close up* de cada plano, produzimos um relato análogo – ainda que não equivalente, como observamos acima – à elaboração secundária de um sonho. Nessa perspectiva, a análise das variações, repetições, alternâncias e deslocamentos (dentre outras operações formais) dos elementos fílmicos é o suporte da interpretação que propomos. Abaixo, apresentamos a descrição dos 74 planos encontrados na cena selecionada, seguida da duração de cada um.

Plano 1. Quarto do estudante Balduin; câmera parada em um ponto fixo, enquadrando-o; ele está sentado ao lado direito de uma mesa com as mãos no bolso. No lado esquerdo, há outra cadeira. Em cima da mesa está seu florete. No fundo da imagem, no lado oposto da câmera, está a porta do quarto. 3s

Plano 2. A câmera foca a porta de perto. Scapinelli entra em cena. É perceptível um corte (talvez decorrente de um problema técnico), sem mudança de posição da câmera, entre o momento em que ele entra parcialmente e o em que ele já está dentro do quarto, fechando a porta. Seus olhos se voltam para um lugar fora de cena, onde supostamente está Balduin. 6s

Plano 3. A câmera retoma a posição inicial, porém um pouco mais próxima da mesa. Scapinelli tem um objeto debaixo do braço, olha para Balduin e se aproxima. 9s

Plano 4. Câmera foca o rosto de Balduin de cima (*plongée*), como se estivesse filmando do ponto de vista de Scapinelli (plano subjetivo). Balduin subitamente percebe a presença de Scapinelli e o olha. 3s

Plano 5. Câmera foca Scapinelli de um ponto mais baixo (*contraplongée*), como se estivesse filmando do ponto de vista de Balduin (plano subjetivo). Scapinelli olha fixamente para o rosto de Balduin, fora de campo, e esboça um sorriso. 4s

Plano 6. A câmera retorna à posição do plano 1 e mostra os dois olhando um para o outro. Balduin recolhe as pernas, ajeita-se na cadeira, inquieta-se. Parece explicar algo ocorrido em um momento anterior, ou seja, o fracasso no encontro com a condessa. 4s

Plano 7. A câmera retoma a posição do plano 5 e mostra Scapinelli balançando a cabeça, afirmativamente. 1s

Plano 8. A câmera retoma a posição do plano 1. Scapinelli segue balançando a cabeça. Balduin mexe no chapéu, dispersa seu olhar e o bruxo abaixa a cabeça. Aqui parece acontecer alguma coisa entre eles, como se os dois soubessem que o momento de fazer um acordo chegou. Balduin tenta disfarçar e Scapinelli parece insistir, olhando fixamente para ele. Balduin abre os braços, apoia-os sobre os joelhos, fecha suas mãos e olha para o chão. 7s

Plano 9. A câmera foca Balduin de uma diagonal superior frontal e o mostra olhando para o chão. 3s

Plano 10. A câmera mostra Scapinelli da posição do plano 5. Ele sorri fitando Balduin, que está fora de campo. 3s

Plano 11. A câmera retorna para a posição do plano 1. Balduin segue sentado, evitando olhar para Scapinelli. Este coloca sua mão na ponta superior do canudo que traz embaixo do braço e desvia seus olhos de Balduin. 2s

Plano 12. A câmera filma Scapinelli em *contraplongée*, da perspectiva de um ponto situado ao lado e atrás de Balduin (diferentemente do plano 5, este não é um plano subjetivo). O bruxo abre o canudo, tira sua tampa e puxa cuidadosamente um papel enrolado. 7s

Plano 13. A câmera filma os dois da posição do plano 1. Balduin está com o rosto virado para Scapinelli. Este desenrola o papel e encosta seu rosto sobre ele para ler o conteúdo. Balduin encosta-se na cadeira e parece demonstrar interesse. 6s

Plano 14. A câmera filma Scapinelli da posição do plano 5. Ele lê o que está escrito no papel e, depois disso, olha para Balduin, escondendo seu rosto, deixando apenas os olhos descobertos, em tom de mistério. 8s

Plano 15. A câmera retoma a posição do plano 1. Balduin está impaciente e bate duas vezes na mesa, parecendo exigir ler o conteúdo do papel. Scapinelli vira-se para ele. 1s

Plano 16. A câmera filma os dois de um ponto ao lado e atrás de Scapinelli, um pouco mais alto do que ele. Scapinelli alcança o papel a Balduin, que o lê. 5s

Plano 17. A câmera retoma a posição do plano 1. Balduin segue lendo e Scapinelli vira-se de costas para ele, olhando para um ponto acima. 2s

Plano 18. A câmera (posição do plano 9) foca Balduin, que lê o conteúdo da folha. 1s

Plano 19. A câmera mostra o conteúdo da folha: “Eu, Balduin, recebi 600,000 florins. Em retorno, o Sr. Scapinelli pode pegar qualquer coisa que ele deseja deste quarto”. 11s

Plano 20. A câmera mostra rapidamente, em menos de um segundo, o arranjo da cena do plano 1.

Plano 21. A câmera retoma a posição do plano 9, mostrando Balduin lendo. 1s

Plano 22. A câmera reapresenta o conteúdo do papel, destacando a última frase: “Em retorno, [...]” e a existência de um espaço para a assinatura. 8s

Plano 23. Foco no rosto de Balduin (câmera na posição do plano 9). Sua expressão é de preocupação. Ele levanta sutilmente o rosto. 3s

Plano 24. A câmera retoma a posição do plano 1. Scapinelli, que estava de costas para a câmera, vira parcialmente o corpo para Balduin. Este direciona a cabeça para o bruxo e balança a folha, parecendo não compreender. 3s

Plano 25. Balduin olha em volta (câmera na posição do plano 9), parecendo buscar os objetos de seu quarto que poderiam suscitar o desejo de Scapinelli. 4s

Plano 26. A câmera retoma a posição do plano 1. Scapinelli está imóvel, com o corpo virado para Balduin. Este olha mais seu quarto em busca de algo, até se deparar com seu florete sobre a mesa. Balduin pega o florete. 7s

Plano 27. A câmera (posição do plano 9) foca em Balduin, que está com o florete na mão. 1s

Plano 28. A câmera retoma a posição do plano 5 e mostra Scapinelli com o rosto virado para Balduin. O bruxo esboça um leve sorriso. 1s

Plano 29. A câmera (posição do plano 9) mostra novamente Balduin olhando para o florete em sua mão. Ele começa a rir. 2s

Plano 30. A câmera retoma a posição do plano 1. O riso de Balduin vai aumentando. Scapinelli também se põe a rir. 2s

Plano 31. A câmera retoma a posição do plano 5. Scapinelli ri. 5s

Plano 32. A câmera (posição do plano 9) foca Balduin, que segue rindo muito, de olhos fechados. 1s

Plano 33. A câmera foca os dois personagens de uma diagonal lateral. Scapinelli parece ligeiramente mais próximo de Balduin. Este olha para o bruxo rindo e recebe o riso de volta. Coloca o papel sobre a mesa e prontamente Scapinelli apresenta uma pena. Balduin a toma para assinar o documento. Até esse momento da cena, a trilha sonora era suave, um tanto melancólica e repetia a mesma melodia. Ao fim deste plano, ocorre uma mudança. 7s

Plano 34. Foco em Scapinelli (posição do plano 5), que arregala os olhos e cerra os dentes à espera da assinatura. O suspense da música é especialmente marcado. 1s

Plano 35. O mesmo Scapinelli aparece, na posição do plano 12. Ele está de lado para a câmera, mas vira a cabeça de modo a olhar para ela, isto é, para o espectador. Aqui parece haver uma descontinuidade na alternância campo / contracampo (foco ora em um, ora em outro personagem, frequentemente de um ponto de vista subjetivo, como nos planos 4 e 5), alternância esta normalmente mediada por um plano geral do quarto (como no plano 1). Além disso, Scapinelli esboça uma expressão sarcástica, ao mesmo tempo que exhibe uma bolsa. O tom musical passa de suspense para um ritmo mais alegre. 7s

Plano 36. Mesma posição de câmera do plano 33, do qual o 36 parece ser uma continuidade. Mal Balduin assina o documento trazido por Scapinelli, este já coloca sal sobre a tinta. Os dois riem muito. O bruxo enrola o papel e o guarda no canudo. Balduin olha para ele e diminui o riso. 10s

Plano 37. Mesma posição do plano 9. Balduin olha para Scapinelli. 2s

Plano 38. A câmera mostra todo o quarto, da posição do plano 1. Scapinelli ajeita suas coisas e Balduin olha para ele. 1s

Plano 39. Intertítulo (texto escrito sobre um fundo preto): “Dê-me o dinheiro!” 2s

Plano 40. A câmera retoma a posição do plano 9. Balduin tem uma expressão séria. 2s

Plano 41. A câmera retoma a posição do plano 3. Os dois personagens olham-se, fixamente. Balduin movimenta-se na cadeira, parecendo um pouco inquieto, pega seu florete e bate na mesa. Scapinelli, que estava com a mão na tampa do canudo, reage à batida e pega novamente o saco com as moedas em seu bolso, mostrando-o a Balduin. A música muda novamente, parecendo mais suave. 16s

Plano 42. A câmera retoma a posição do plano 9. Balduin, parecendo desconfiado, olha em direção à bolsa, que está fora de campo. 3s

Plano 43. A câmera retorna à posição do plano 1. Scapinelli abre a bolsa e a mostra a Balduin. Aos poucos, a música retoma o ritmo alegre. 14s

Plano 44. A câmera retoma a posição do plano 5. Scapinelli olha para a bolsa, que está fora de campo. 2s

Plano 45. De uma diagonal superior frontal, a câmera foca a mesa de Balduin. Sobre ela, começam a cair moedas, oriundas da bolsa de Scapinelli. 3s

Plano 46. A câmera retoma a posição do plano 5. Scapinelli parece proferir algumas palavras, enquanto derruba as moedas sobre a mesa. Aqui ocorre nova mudança na música, que se torna mais tensa. 6s

Plano 47. A câmera retoma a posição do plano 45. As moedas vão caindo em grande quantidade. 3s

Plano 48. Sob um novo ângulo de câmera, focadas de cima, as moedas aparecem caindo sobre a mesa. 2s

Plano 49. Nova posição de câmera, na altura da mesa, apresenta as moedas caindo no chão. 2s

Plano 50. Nova posição de câmera foca as moedas caindo na mesa e, atrás dela, um Balduin apavorado com o que vê. 3s

Plano 51. A câmera retoma a posição do plano 49. Mais moedas caem. 1s

Plano 52. A câmera retoma a posição do plano 50. Balduin junta as mãos. Parece cada vez mais perturbado com a quantidade de moedas que sai da bolsa de Scapinelli. 2s

Plano 53. A câmera apresenta Scapinelli na posição do plano 5, ainda falando algo, em uma retomada do plano 46. 1s

Plano 54. Mais uma vez, a câmera retoma a posição do plano 50. Balduin mostra-se mais tenso. 4s

Plano 55. Posição do plano 1. Scapinelli termina de esvaziar o pequeno saco e olha para Balduin. Este olha das moedas para Scapinelli. O bruxo guarda sua bolsa. 7s

Plano 56. Nova posição de câmera mostra Balduin de lado, sentado na cadeira. Ele parece muito impressionado com a quantidade de moedas. 1s

Plano 57. Intertítulo: “Tudo isso é meu?”. 2s

Plano 58. Posição do plano 1. Scapinelli e Balduin se olham. O bruxo abaixa-se para olhar bem nos olhos de Balduin. Este se afasta ligeiramente. A música do início da cena volta a tocar. 10s

Plano 59. A câmera apresenta a situação de uma diagonal superior, que recorta os personagens do peito para cima, mostrando o rosto sarcástico de Scapinelli. 1s

Plano 60. Intertítulo: “E agora, a minha parte”. 3s

Plano 61. Retomada do plano 59. Scapinelli ainda olha fixamente para Balduin, que continua se afastando. 3s

Plano 62. Posição do plano 1. Balduin levanta-se da cadeira e coloca-se em pé. O bruxo também fica em pé e coloca a mão no queixo. 9s

Plano 63. A câmera (posição do plano 5) foca em Scapinelli, que tem uma expressão sarcástica apavorante. A mão no queixo indica que está pensando sobre o cumprimento de sua parte. Seu olhar passeia pelo quarto. 4s

Plano 64. A câmera retoma a posição do plano 1. Scapinelli parece encontrar algo à esquerda e ao fundo, tomando por referência a posição da câmera. O objeto está fora de campo. Ele olha para Balduin e o chama. Balduin se aproxima. 13s

Plano 65. Nova posição de câmera apresenta o objeto misterioso. Balduin, que está de costas para a câmera, vê seu reflexo no espelho. Scapinelli, ao lado do espelho, olha de Balduin para seu reflexo. 3s

Plano 66. Foco em Scapinelli e sua imagem especular. O bruxo olha para Balduin, fora de campo e aponta para o espelho. Ato contínuo, olha para o espelho. 1s

Plano 67. Intertítulo: “Sua imagem especular. Seu segundo eu”. 3s

Plano 68. Retomada posição de câmera do plano 65. Scapinelli sorri para o reflexo de Balduin. 3s

Plano 69. Foco em Scapinelli (posição de câmera do plano 66). Ele chama o reflexo de Balduin para fora do espelho. 1s

Plano 70. Posição do plano 65. Balduin olha curioso para seu reflexo. Scapinelli segue sorrindo para o espelho. 6s

Plano 71. A câmera retoma a posição do plano 1. Balduin ainda diante do espelho. 1s

Plano 72. A partir da posição do plano 1, a câmera fecha em Balduin, mostrando-o de perfil, da cintura para cima, olhando para o espelho. 2s

Plano 73. Posição do plano 65. O reflexo de Balduin movimentase em direção ao primeiro plano do espelho. Quando chega à divisória entre o real e o reflexo do real, Scapinelli aponta para seus pés e pede para o reflexo de Balduin ultrapassar a divisória. O reflexo obedece e sai do espelho. Scapinelli olha para o Balduin real. 22s

Plano 74. Da posição do plano 66, câmera foca o rosto de Scapinelli e sua imagem especular. O bruxo olha para Balduin, situado fora do campo visual do espectador, e ri. 1s

ARTICULANDO O IDEAL, O ESTRANHO E, POR FIM, O DUPLO

Em mais de cinco minutos de filme, identificamos 74 planos e 18 posições de câmera. Não há movimento de câmera e a existência de planos curtos e posições de câmera inusuais é contrabalançada pela repetição de alguns enquadres fundamentais, que conferem estabilidade à cena. Além disso, há a tendência de preencher o campo ausente por meio da técnica do campo / contracampo, que consiste em exibir o sujeito que olha e, ato contínuo, o objeto olhado – fora do campo visual do espectador no plano anterior. Dito de outro modo, o espectador, identificado ao olhar da câmera, é conduzido, ao longo da cadeia fílmica, a uma negação da falta, até que o plano 35 promove uma descontinuidade. Ele interrompe a alternância

do foco ora em um, ora em outro protagonista, frequentemente realizada por meio de planos subjetivos (espectador vê do ponto de vista de um personagem), alternância esta mediada por um plano geral – normalmente, o oferecido pela posição de câmera do plano 1.

Tal descontinuidade é anunciada no plano 33, que assume uma posição de câmera inédita e no qual há uma mudança no fundo musical, acentuada no plano 34. Na transição do plano 34 ao 35, em vez de ser feito o contracampo em Balduin (fora de campo no plano 34), ou de ser retomado o plano geral, o foco permanece em Scapinelli, ainda que de outro ângulo. Se, no plano 33, o foco ainda é o riso compartilhado, no 34 é a expectativa de Scapinelli e, no 35, a expressão sarcástica do bruxo. Além disso, é nesse plano que aparece a bolsa com as moedas, que exerce um papel crucial na cena. E é no plano 35 que ocorre a transgressão a um interdito fundamental do cinema clássico: Scapinelli olha para a câmera, isto é, interpela o espectador. A retomada da continuidade fílmica é anunciada no fundo musical e realizada por meio do retorno à posição de câmera do plano 33, no plano 36.

Importante ressaltar também que, entre os planos 26 e 29, ainda que a estrutura da cena se sustente no preenchimento da ausência, Balduin parece ter uma ideia que não compartilha com Scapinelli. Ele passa a rir no momento em que se depara com seu florete. Para o estudante, o objeto desejado por Scapinelli, não esclarecido no contrato, é sua espada. Ele sorri de volta para o bruxo, mas não fica evidente ser este um gesto para confirmar que ele troca 600,000 florins, antiga moeda do império austro-húngaro, por seu florete, ou se seu riso significa algo compreendido apenas por ele, isto é, que o objeto mais valioso em seu quarto é seu florete, mas este não vale 600,000 florins.

Não podemos nos deter apenas no que essa cena apresenta, é preciso analisá-la dentro da estrutura do filme. Balduin supõe que o objeto exigido por Scapinelli é seu florete não apenas por considerá-lo o mais valioso do quarto, mas por identificar-se com a posição subjetiva de eminente esgrimista como uma forma de inscrição no laço social, que lhe confere prestígio. Sua espada é o que representa tal identificação e, precisamente por esse motivo, ela consiste no objeto mais valioso do quarto. Nessa perspectiva, o florete é uma insígnia fálica e a condição de esgrimista alude

ao registro do Ideal do eu. Em uma cena anterior, Balduin simula uma luta de espada em frente ao espelho e, apostando no que este lhe devolve, vai confiante ao encontro com a condessa. Aqui parece operar algo do registro do Eu ideal. No momento em que o estudante admira-se no espelho, seu investimento libidinal parece concentrar-se em uma imagem idealizada de si. Se, no registro do Ideal do eu, o sujeito ocupa um lugar fálico, no do Eu ideal ele é fálico, isto é, sobre ele a castração não incide.

O encontro com a amada frustra Balduin. Existe outro pretendente que lhe dá um grande buquê de flores, enquanto o estudante leva para ela um pequeno ramallete. O encadeamento das cenas permite supor uma equivalência simbólica entre o florete e o ramallete. Tal troca não favorece o protagonista. Nesse quesito, seu rival é mais potente. É essa derrota que conduz à cena analisada, em uma espécie de deslizamento metonímico: florete, flores, florins⁴.

O plano 19 mostra o contrato trazido por Scapinelli. Ele propõe a troca de 600,000 florins por qualquer objeto presente no quarto. O estudante imagina uma substituição daquilo que reconhece em si, mas que é insuficiente para conquistar a condessa – seu florete, que alude a sua condição de eminente esgrimista –, por uma imagem idealizada: a de homem rico. É uma troca simples, aquilo que Balduin tem – o que lhe confere um lugar simbólico – por aquilo que ele não é: o que produz um dano em seu narcisismo. O modo como a sequência dos planos se encadeia sugere que o que está presente (florete) é substituído, no imaginário do protagonista, pelo que está ausente (florins), não abrindo espaço para a falta.

De acordo com Lacan (1962-1963/2005), em *O seminário, livro 10*, a imagem devolvida e autenticada pelo Outro é apenas a refletida de nós mesmos. Mas ela se caracteriza por uma falta, porque o que se convoca não pode aparecer. Em outras palavras, o desejo está velado e marcado por uma ausência – a do objeto que lhe dá causa. No entanto, tal ausência não impede a aparição de algo que está em um lugar inapreensível pelo sujeito:

Nesse lugar da falta onde algo pode aparecer, coloquei pela última vez, e entre parênteses, o sinal (-phi). Ele lhes indica que aqui se perfila uma relação com a reserva libidinal, ou seja, com esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular, que é irreduzível a ela, em

razão de permanecer profundamente investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, daquilo a que chamamos de autoerotismo, de um gozo autista (Lacan, 1962-1963/2005, p. 55).

Quando algo efetivamente aparece no lugar da falta, irrompe a angústia. Ainda de acordo com Lacan, “a angústia surge quando um mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar que chamarei, para me fazer entender, de natural, ou seja, o lugar (-phi) que corresponde [...] ao lugar ocupado [...] pelo *a* do objeto do desejo. Eu disse *alguma coisa* – entendam *uma coisa qualquer*” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 51; grifos do original).

Qualquer coisa, desde que surja no lugar do (-phi), como uma imagem do que falta ao sujeito, pode provocar angústia. E Lacan nomeia essa *alguma coisa*: “a *Unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos-*phi*” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 51; grifos do original). Qualquer coisa – o duplo, a repetição de um evento, dentre tantas outras descritas por Freud, no artigo sobre o estranho – que vem ocupar o lugar assinalado por (-phi), conferindo uma imagem à falta, é inquietante. Quando a própria falta falta, o que resta a desejar? A falta da falta desencadeia a angústia. A aparição de algo no lugar de (-phi) é perturbadora.

Nesse sentido, o que Balduin deseja obter de Scapinelli? Ainda que o estudante pareça saber exatamente que objeto seu será trocado pelo dinheiro de Scapinelli – o florete –, ele não tem garantia nenhuma disso e, ainda assim, assina o contrato. Balduin está disposto a dar qualquer coisa por 600,000 florins. Quanto vale 600,000 florins? Para o estudante, parece ser o suficiente para que nada mais lhe falte, para que não mais experimente a frustração no encontro com a amada. Negar a falta em favor de uma completude, é isso que Balduin acredita poder conseguir com Scapinelli – o que implica obter as satisfações narcísicas do Eu ideal em troca dos êxitos do Ideal do eu.

Quem engana quem? No plano 36, Balduin assina o contrato. No plano 39, ele exige sua parte. No 41, bate seu florete na mesa. O que vem a seguir está para além de sua possibilidade de imaginação. O que acontece a Balduin, entre os planos 41 e 57, é uma drástica mudança em sua expressão, que passa de confiante, após uma longa gargalhada, para abismada, angustiada. O que irrompe nesses 17 planos é sinistro: a

imagem do que ele deseja. Era exatamente o que ele esperava, os 600,000 florins acordados, mas a visão de cada moeda se tornando real, uma após a outra, mostradas de diversos ângulos, o seu movimento, a sua repetição, a sua quantidade, o seu excesso de presença, a sua infinidade, tudo isso vai trazendo a Balduin a certeza de que nada mais pode lhe faltar. Nos planos 45, 47, 48, 49 e 51, o espectador vê o fluxo abundante das moedas, sem que apareçam os personagens. No plano 46, Scapinelli recobre as moedas com palavras de bruxaria. No 50, Balduin está tomado por angústia. Entre os planos 47 e 49, o espectador, em sintonia com o protagonista, é engolfado pela torrente de moedas. O objeto *a* aparece no lugar indicado por (-phi).

O que o estudante imagina que entregará a Scapinelli é algo perceptível, presente no quarto, em cima da mesa: seu florete. No entanto, o que está escrito no contrato é que, em troca de 600,000 florins, o senhor Scapinelli pode pegar qualquer coisa do quarto do protagonista. No plano 64, o que o bruxo deseja obter de Balduin é algo inapreensível pelo estudante (e pelo espectador), por estar fora de campo: a imagem especular do protagonista. O plano 65 instaura uma posição de câmera fundamental, aquela que endereça ao espectador a duplicação especular tanto de Balduin, quanto de Scapinelli. No plano 66, a câmera fecha em Scapinelli e seu duplo, lançando Balduin e sua imagem especular para fora de campo. No 67, enuncia-se o que quer o bruxo: “sua imagem especular. Seu segundo eu”. No plano 73 – o mais longo da sequência –, o reflexo de Balduin irrompe em cena. O protagonista torna-se refém de um jogo de imagens, que culmina em sua morte.

O paradoxal, no caso de Balduin, é uma conquista narcísica – identificação ao Eu ideal – implicar um dano igualmente imaginário: a dissociação da imagem de si e, ato contínuo, a perda do reflexo especular. A partir disso, é possível compreender por que o duplo, em *O estudante de Praga*, é interpretado por Rank como perturbador do amor. Por um lado, ele retira a possibilidade de sucesso amoroso, por portar o que Balduin tem de mais precioso, mais próprio e familiar: o resto da relação com o Outro primordial. Por outro, ele testemunha a renúncia do protagonista às insígnias fálicas que compõem o Ideal do eu, isto é, a renúncia de Balduin à inscrição simbólica, que poderia sustentá-lo como sujeito desejante.

Todavia, outro é o destino do espectador de *O estudante de Praga*. O último plano da sequência, o 74, mostra Scapinelli olhando para o suposto lugar de Balduin, após o reflexo deste ter se tornado um duplo. No entanto – e diferentemente do estilo apresentado ao longo da cena, de revelação do que está sendo olhado –, a sequência termina sem que vejamos Balduin. Não é feito o contracampo. Por um instante, o espectador tem a experiência de suspensão das significações, a qual põe a trabalhar sua imaginação, isto é, permite suturar os significantes que o constituem à cadeia fílmica de *O estudante de Praga* (Oudart, 1969/1977). Tal procedimento formal possibilita ao espectador assumir a posição de sujeito de discurso, nas tramas da linguagem cinematográfica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde seu lançamento, *O estudante de Praga* convoca psicanalistas a pensar. Em *O duplo* – obra que inaugura as reflexões psicanalíticas sobre o fenômeno do *doppelgänger* –, Otto Rank (1914/1976) o toma como deflagrador de elaborações conceituais que serão retomadas por Freud (1919/1986) em “O estranho”. A partir da interrogação freudiana acerca do que torna *unheimlich* o *doppelgänger*, procedemos à decomposição plano a plano de uma cena que nos parece inquietante e fundamental: aquela em que a imagem especular do protagonista sai do espelho, configurando-se como seu duplo. Por meio dessa abordagem metodológica, realçamos um processo formal de composição da parte inicial da sequência: a tendência a preencher o campo visual, especialmente mediante a técnica do campo / contracampo, de modo que nada falte. Uma descontinuidade no processo de construção da cena, no plano 35, prenuncia a irrupção de angústia no protagonista.

Parece-nos que o processo formal de construção da sequência analisada duplica o que se passa com o protagonista. Este não tolera a falta, assinalada pela não correspondência de seu amor pela condessa, e literalmente vende a alma ao diabo. Por 600,000 florins, dispõe-se a abrir mão do que indica sua potência na ordem fálica: seu florete. Renuncia à filiação a um Ideal de eu em troca da identificação ao Eu ideal. Nesse momento, algo aparece no lugar assinalado por (-phi): as moedas que

jorram, abundantemente, da bolsa de Scapinelli. Na medida em que a falta coloca-se em imagem, a posição subjetiva de Balduin desloca-se de confiante a abismado e de abismado a angustiado. Qual sua surpresa ao descobrir que o objeto desejado por Scapinelli está em outro lugar, fora do campo visual do protagonista e, inclusive, do espectador: seu reflexo no espelho, seu outro eu, o que restou de sua ligação ao Outro primordial! Para o protagonista, o preenchimento da falta é avassalador. Porém outro é o destino do espectador. Diferentemente da parte inicial da sequência analisada, a final termina com uma suspensão: a visão de Scapinelli olhando para Balduin não é complementada pela exibição do protagonista, mantendo desejanse o espectador de *O estudante de Praga*.

REFERÊNCIAS

- Baudry, J. (2008). Cinema: efeitos ideológicos produzidos pelo aparelho de base. In Xavier, I. (org.), *A experiência do cinema*, 4a ed. (V. Dantas, Trad.) (p. 383-399). Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Original publicado em 1970)
- Bellour, R. (2000). System of a fragment (on *The Birds*). In Bellour, R. (Org.), *The analysis of film* (B. Brewster, Trad.) (p. 28-67). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. (Original publicado em 1969)
- Breda, F. (2007). O pequeno incrível Hulk – questões sobre o duplo. *Rev. Assoc. Psicanal. Porto Alegre*, 33, 80-89.
- Cánepa, L. (2006). Expressionismo alemão. In Mascarello, F. (org.), *História do cinema mundial* (p. 55-88). Campinas, SP: Papirus.
- Freud, S. (1986). Lo ominoso. In Freud, S. [Autor], *Sigmund Freud: obras completas*, v. 17 (Etcheverry, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (1996). O estranho. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 17 (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In Freud, S. [Autor], *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. 1 (L. A. Hanns, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Imago (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (2010). O eu e o id. In Freud, S. [Autor], *Freud: obras completas*, v. 16 (P. C. Souza, Trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras (Original publicado em 1923)
- Galeen, H. (Dir.r), & Sokal, H. R. (Prod.). (1926). *Der Student Von Prag* [filme]. Alemanha: Sokal-Film. Recuperado em 27 abr. 2016 de <<https://www.youtube.com/watch?v=WLDfWjDxpn4&list=PL4FB77CBE243D8BA4>>.
- Kohatsu, L. (2013). Cinema expressionista alemão: o estranho, o estranhamento e o efeito de estranhamento. *Impulso*, 23(57), 103-118.
- Kuntzel, T. (1972). Le travail du film. *Communications*, 19, 25-39.
- Lacan, J. (1983). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (B. Milan, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Seminário original de 1953-1954)
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In Lacan, J. [Autor], *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Original publicado em 1949)

- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Seminário original de 1962-1963)
- Muller, A. (2008). O estudante de Praga: o espelho, o duplo, o autor. In Hamburguer, E., Souza, G., Mendonça, L., & Amancio, T. (orgs.), *Estudos de cinema – SOCINE* (p. 15-23). São Paulo, SP: Fapesp.
- Netto, G. (2010). O cinema alemão no tempo de Freud. *Leitura Flutuante: Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanálise*, 2, 1-17.
- Oudart, J. P. (1977). Cinema and suture. *Screen*, 18(4), 35-47. (Original publicado em 1969)
- Rank, O. (1976). *El doble: un estudio psicoanalítico* (F. Mazía, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Orion. (Original publicado em 1914)
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro, & L. Magalhães, Trans.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Saban, R. (2014). El psicoanálisis en el cine: primera sesión. *Ética y Cine Journal*, 4(3), 35-43.

NOTAS

- ¹A versão original de *O estudante de Praga*, de 1913, foi dirigida por Stellan Rye. No entanto, o que se denomina filme de arte (*kunstfilm*), no período imperial alemão, são filmes de autor (*autorenfilm*), isto é, escritos por autores famosos, como H. H. Ewers (Müller, 2008). Além da versão de 1926, que utilizamos neste artigo, há uma versão de 1935, dirigida por Arthur Robison.
- ²A versão argentina traduzida diretamente do alemão, utilizada neste artigo, adota o termo *ominoso* para se referir ao *unheimlich*. Durante o texto, frequentemente optamos pelo uso da palavra estranho, difundida pela Imago (Freud, 1919/1996), mas eventualmente a substituímos por inquietante, perturbador ou sinistro.
- ³Todas as traduções de trechos de obras estrangeiras realizadas neste artigo são de nossa responsabilidade.
- ⁴Em alemão, florete é *florett*, flor é *blüte* ou *blume* e florins é *florin* ou *gulden*. Portanto, na língua original de *O estudante de Praga* esses três termos não têm o mesmo radical, como em português. Ainda assim, o modo como se encadeiam no filme nos autoriza a sugerir uma equivalência simbólica entre eles.

Recebido em: 31/10/2017

Aprovado em: 05/12/2017

MUSICALIDADE E PSICANÁLISE

*Bruno Gonçalves dos Santos**

*Gustavo Henrique Dionísio***

RESUMO

Seguindo a perspectiva de Freud e Lacan, este trabalho discorre teoricamente sobre a musicalidade e suas implicações na constituição psíquica do sujeito, considerando as peculiaridades que ocorrem na dinâmica de significantes sonoros. Seguindo nossos desdobramentos, a musicalidade mantém em si a relação primordial do significante que não foraclui o Real, evidenciando um processo de encadeamento significativo ainda anterior à produção de significação imaginária. Nesse sentido, a musicalidade é tomada como produção de relação significantes sonoros que mantém em si a elementaridade do Real, demonstrando uma via de intervenção na clínica pela via da musicalidade para a produção de discurso sonoro, mesmo que sem significação, que dê vias ao sujeito de tratamento de seu gozo. Para fundamentar tal hipótese, discorreremos sobre a Pulsão Invocante no que concerne à relação com o Outro primordial, e a voz na qualidade de objeto *a*, como fenômeno diverso do som.

Palavras-chave: musicalidade; psicanálise e música; foracclusão; pulsão invocante, voz.

MUSICALITY AND PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

Following the perspective of Freud and Lacan, this work theoretically discusses the musicality and its implications in the psychic constitution of the subject, considering the peculiarities that occur in the dynamics of sound signifiers. According to our developments, musicality maintains in itself the primordial relation of the signifier in which there is no forclusion (Verwerfung) the Real, evidencing a process of significant chaining even

*Músico e produtor musical. Mestre e doutorando em Psicologia pela FCL Unesp Assis. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Mato Grosso. Pesquisador bolsista financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

**Professor Assistente Doutor no Departamento de Psicologia Clínica da FCL Unesp Assis.

before the production of imaginary signification. In this sense, musicality is taken as producing significant sonorous relation that maintains in itself the elementarity of the Real, demonstrating a way of intervention in the clinic by way of musicality for the production of sound discourse, even if without meaning, that gives ways to the subject of treatment of their enjoyment. In order to substantiate this hypothesis, we discuss the Invocative Pulsion in relation to the primordial Other, and the voice as the object a, as a phenomenon other than sound.

Keywords: musicality; psychoanalysis and music; forclusion; invoking pulse; voice.

MUSICALITÉ ET PSYCHANALYSE

RÉSUMÉ

À partir de la perspective de Freud et de Lacan, cet article veut discuter théoriquement sur la musicalité et ses implications à la constitution psychique du sujet, en considérant les particularités qui se produisent dans la dynamique des signifiants sonores. Selon nos développements, la musicalité maintient en soi la relation primordiale du signifiant qui n'inclut pas le Réel, mettant en évidence un processus de chaînage significatif avant la production de la signification imaginaire. En ce sens, la musicalité est considérée comme produisant des relations sonores significatives qui maintiennent en soi l'élémentarité du Réel, démontrant une manière d'intervenir dans la clinique par voie musicale pour la production de discours sonores, même si sans signification, qui donne au sujet un possible traitement de la jouissance. Pour étayer cette hypothèse, nous discutons la pulsion invocante en ce qui concerne la relation avec l'Autre primordial, et la voix en tant qu'objet a, c'est-à-dire, phénomène différent du son.

Mots clés: musicalité; psychanalyse et musique; forclusion; pulsion invoquant, voix.

MUSICALIDADE E SUBJETIVAÇÃO

Sabemos que a musicalidade está em íntima ligação com a condição humana de linguagem, o que compreenderia desde a centelha da constituição psíquica à dinâmica complexa do enlaçamento social. Contudo, poucos são os psicanalistas que se debruçaram sobre a articulação dessas duas áreas; Freud, como se sabe, fez pouquíssimas citações (quatro, para sermos mais precisos) acerca da musicalidade ao

longo de sua extensa obra, demonstrando a inexpressiva afinidade de suas investigações para com a experiência musical. Chegou até mesmo a apontar sua “dificuldade” com relação à música, sobretudo em função da ausência da palavra (quando é o caso) que poderia se interpor às emoções e percepções (Neto, & Gerber, 2007, p. 10).

Sua inclinação a tentar legitimar a psicanálise como ciência é o que possivelmente explica seu apreço especial pela literatura em detrimento da arte musical. Pela biografia escrita por Ernest Jones (1989) a seu respeito, ficamos sabendo que muito ocasionalmente Freud frequentava a ópera, preferindo no geral dedicar seu tempo de lazer à sua coleção de antiguidades.

Tenho observado que o assunto de uma obra de arte tem pra mim uma atração mais forte que suas qualidades formais e técnicas, embora, para o artista, o valor delas esteja, antes de tudo, nestas. [...] Não obstante, as obras de arte exercem sobre mim um poderoso efeito, especialmente a literatura e a escultura e, com menos frequência, a pintura. Isto já me levou a passar longo tempo contemplando-as, tentando apreendê-las à minha própria maneira, isto é, explicar a mim mesmo a que se deve seu efeito. Onde não consigo fazer isso, como, por exemplo, com a música, sou quase incapaz de obter qualquer prazer. Uma inclinação mental em mim, racionalista ou talvez analítica, revolta-se contra o fato de comover-me com uma coisa sem saber por que sou assim afetado e o que é que me afeta (Freud, 1914/1974, p. 253).

Melane Klein, por exemplo, que chegou a escrever sobre literatura, cinema e teatro (em especial sobre a tragédia grega), tampouco chegou a apresentar algum escrito relacionado diretamente com a musicalidade em suas obras (Lopes, 2006). De sua parte, Lacan mencionou vez ou outra, ao longo de seu seminário, a questão da sonoridade e da dinâmica pulsional do ouvido entendido como orifício erógeno; ainda assim, acabara por se debruçar mais detidamente sobre outras modalidades artísticas, tais como o cinema, a literatura surrealista e a de James Joyce. De acordo com Lopes (2006),

A repulsa ou a indiferença dos principais nomes da Psicanálise em parte explica por que, apesar da enorme influência que a Psicanálise teve para a compreensão de todas as outras artes, assim como serviu de fundamento para novas propostas artísticas, como o surgimento do surrealismo, a

música permaneceu-lhe um continente negro. Ao longo de cem anos da história da Psicanálise, contam-se nos dedos de uma mão os autores que se atreveram a tentar psicanalisar a música (Lopes, 2006, p. 74).

Apesar dessas poucas referências à musicalidade existentes no trabalho dos principais psicanalistas, não seria impossível verificar alguns pontos-chave da relação entre sonoridade e constituição do sujeito que por sua vez poderiam nos ajudar a pensar qual seria o estatuto da musicalidade segundo a psicanálise. Vejamos.

Em “O ego e o id” (1923/1990), Freud chega a traçar, mesmo que brevemente, certas implicações acústicas da constituição do ego, focando-se em particular nos *sons* das palavras. Apresenta nesse texto a figura do “receptor acústico” com a finalidade de demonstrar figurativamente como o eu se formaria como uma extensão do isso uma vez modificado diretamente pelo mundo externo e por intermédio do sistema *Pcpt.-Cs*. Um apontamento se nos parece ser importante no momento em que Freud apresenta esse receptor acústico: “para o ego”, escreve o psicanalista, “a percepção desempenha o papel que no id cabe à pulsão¹” (Freud, 1923/1990, p. 39). Isso nos permitiria pensar que, se a pulsão cumpre a função de ser o ponto de cruzamento do que é corporal com o que é da ordem mais primitiva no psiquismo, a percepção sonora desempenhará uma função de *gestalt* (fechamento; forma) do infinito perceptual que se articula com o corpo em uma totalidade ou fragmentação. É interessante notar que Freud se utiliza do registro acústico como meio perceptual da constituição psíquica, demonstrando assim uma certa pertinência do campo sonoro para com o sujeito em sua constituição.

Já em “Além do princípio do prazer” (1920/2006), Freud nos traz importantes apontamentos sobre o *Fort-Da*, de tal forma que nos é possível derivá-los à dimensão do psiquismo na sua relação com a sonoridade: como se sabe, ali o jogo de carretel consiste em que a criança o pegasse e, ao lançá-lo para fora do berço, balbuciasse um prolongado “o-o-o” junto da saída do objeto de seu campo de visão, para, logo em seguida, puxar a linha em que o carretel estava preso com a finalidade de resgatá-lo, vocalizando nesse momento um saudoso “Da!” a partir do retorno do objeto. Freud entendeu a brincadeira como uma tentativa

primitiva de dominação da ansiedade do bebê frente à ausência da mãe. O *fort-da* anuncia portanto uma simbolização primordial da angústia de castração, que se faz, em termos lacanianos, através de uma substituição significante, cambiando um significante/objeto (mãe) por outro (carretel) e possibilitando uma atividade psíquica de subjetivação não-desprazerosa e que paralelamente poderia contornar a angústia. Segundo Freud,

O bebê ainda não separa seu eu de um mundo exterior como fonte das sensações que vêm sobre ele. Aprende a fazê-lo pouco a pouco, com base em incitações diversas. Deve causar-lhe a mais intensa impressão o fato de que muitas das fontes de excitação que mais tarde discernirá como seus órgãos corporais podem lhe enviar sensações a todo momento, enquanto outras – e entre elas a mais desejada, o seio materno – lhe são temporariamente subtraídas, e ele só consegue recuperá-las gritando por socorro: deste modo, contrapõem-se pela primeira vez um eu e um “objeto” como algo que se encontra “fora” e que só mediante uma ação particular é forçado a aparecer (Freud, 1930/1996, p. 67-68).

O *fort-da*, nesse sentido, permeia a complexificação simbólica da experiência angustiante que o bebê sofre, sobretudo em seus primeiros meses, quando lhe são subtraídas certas fontes de excitação; fontes essas que só se constituem como objetos a partir das relações de presença e ausência que experencia junto às sensações corporais. Prazer e desprazer começam a constituir uma binariedade sensorial contígua à constituição simbólica dos significantes presença-ausência, situação em que uma ação física – o choro, por exemplo –, que geralmente faz uma mediação entre essas percepções, passa aos poucos a ser assimilada para então se constituir em uma *atividade* psíquica propriamente dita com a tentativa de fazer retornar algo que fora perdido. Le Poulichet (1996, p. 21) sugere que o corpo do *infans* se modela justamente “na precipitação de presenças sobre um fundo de ausências”, tal como uma “constelação singular de compostos fora/dentro” que vão demarcando a espacialidade corporal e a montagem das pulsões parciais e seus respectivos objetos.

Lacan, em sua releitura da obra freudiana, aponta o *fort-da* como

[...] esse momento que podemos considerar como teoricamente primeiro da introdução do sujeito no simbólico, porquanto é na alternância de um par significante que reside essa introdução [...]. Eis aí então o elemento

de que se trata, e no qual o que se expressa é algo que está justo antes da aparição do sujeito [...] (Lacan, 1958-1959, p. 441).

Vemos como Lacan descreve a experiência do *fort-da* a partir da relação de um par significante. Essa afirmação permite pensar na possibilidade de os significantes se dinamizarem em dimensões mais complexas – no que concerne ao encadeamento significativo e suas relações com a sonoridade, por exemplo. Se pensarmos numa dinâmica de sincronia significativa e entrecruzamento de pulsões, logo percebemos a importância dos significantes acústicos em sua articulação com os significantes visuais: a relação do ver/não ver o carretel é inscrita no bebê a partir de uma função sincrônica do som/silêncio do cair do carretel, assim como o jogo verbal de sua vocalização (“o-o-o”/“Da!”). A cena é composta por decalques perceptuais do Real em sua condição de relação significativa em vista da capacidade sensorial do corpo do bebê, tanto nas percepções externas quanto nas internas a seu pequeno organismo. Vemos, nesse sentido, a pertinência do papel da sonoridade em sua relação com o visual, o que engendraria uma espécie de “devir acústico” na constituição psíquica da criança em vias de se subjetivar.

Sendo assim, em nossa concepção o *fort-da* descrito por Freud parece dar mostras de uma operação extremamente complexa em que ocorre o entrecruzamento de pulsões e a possibilidade de enlaçamento dos *objetos a* em uma codificação psíquica que se faz na relação entre presença-ausência, atividade-passividade, dentro-fora. Jogando e trazendo o carretel, a criança performa uma sincronia significativa a partir de suas percepções – o campo do visual, os sons do cair do carretel e de sua própria voz, as sensações táteis etc., estruturando uma virtualidade imaginária para a realidade. Ainda é possível pensar a atividade psíquica da pulsão com relação à sonoridade no *fort-da* no que concerne à organização dos sons da queda do carretel em sincronia com a voz do menino: quando emite um “o-o-o” ao jogá-lo, e um “Da” ao resgatá-lo, além de representar a ausência da mãe por uma “protopalavra”, deixa perfazer uma dinamização originária da pulsão pela via da articulação de significantes acústicos externos e internos ao seu corpo (som do carretel e voz), isto é, pelo som externo provocado e ouvido (ativo/passivo) e pelo som interno provocado e ouvido (igualmente ativo/passivo). Assim, o *fort-da* parece nos

apresentar então a evidência de um momento da estruturação psíquica em que se busca a sonoridade para além do próprio corpo, demonstrando uma tentativa de articulação significativa e de potencialização da voz para aceder à verbalização num estágio em que a fala ainda não é possível. Essa verbalização do *infans* no *fort-da* não é exatamente *palavra* mas encadeamento de sons produzidos ativamente. Nessa perspectiva, apontamos que a origem da musicalidade poderia ser pensada enquanto atividade de organização de significantes sonoros, ou seja, como produção ativa do sujeito que mais tarde poderá configurar uma estrutura própria de fala.

Apesar de pouco falar sobre a musicalidade, coube também a Lacan trazer uma abertura para a musicalidade na teoria psicanalítica, principalmente ao situar a voz como objeto pulsional de modo a inseri-la no rol dos *objetos a* primordiais. Chegou até a perceber a importância disso quando, no *Seminário 20*, advertiu que “seria preciso, alguma vez, falar da música; não sei se jamais terei tempo” (Lacan, 1972-1973/1982, p. 158). E de fato não teve.

O *objeto a*, segundo Lacan, parte do princípio de que entre a satisfação possível de ser obtida e a satisfação buscada pela pulsão há uma diferença, ou seja, a primeira pode ser dinamizada através de um objeto e a segunda estaria sempre incompleta por estar no Real – portanto no impossível –, fazendo cair um objeto mítico, inacessível. Vale lembrar que esse apontamento já era anunciado por Freud desde 1912 quando discorria sobre a impossibilidade da satisfação da pulsão, separando assim os planos da realidade psíquica e da realidade propriamente dita: “Por mais estranho que pareça, creio que devemos levar em consideração a possibilidade de que algo [...] na natureza da própria pulsão sexual é desfavorável à realização da satisfação completa (Freud, 1912/1996, p. 171). Ao tomar a pulsão como aquilo que, ao apreender seu objeto, apreende algo que não é justamente o que a satisfaz, Lacan está inserindo justamente a função do impossível que diferencia a necessidade biológica da demanda simbólica. Nesse sentido, o *objeto a* aborda ambos processos – biológicos e simbólicos – no movimento da pulsão, uma vez que a busca da satisfação biológica não é correlativa ao objeto apreendido, pois esse objeto não será outra coisa que não “a presença de um cavo, um vazio” (Lacan, 1964/1979, p. 170). Ao ir de encontro com o objeto, a satisfação se depara com a impossibilidade de sua plenitude, e por isso mesmo se fará apenas parcialmente através do contorno do objeto no retorno em circuito

sobre a zona erógena. Ora, é precisamente esse vaivém, como propunha Lacan, o que é de ordem fundamental no nível das pulsões. Enfim, esse objeto sem materialidade que redireciona o movimento da pulsão em um circuito de retroalimentação é o que Lacan aponta como *objeto a*.

[...] esse movimento circular do impulso que sai através da borda erógena para a ela retornar como sendo seu alvo, depois de ter feito o contorno do que eu chamo de objeto a. Ponho que [...] é por aí que o sujeito tem que atingir aquilo que é, propriamente falando, a dimensão do Outro (Lacan, 1964/1979, p. 183).

No decorrer de seu ensino acerca do *objeto a*, Lacan propõe a voz como uma de suas modalidades. Mas não só: a voz, em consonância com a zona erógena auditiva, é então definida por ele como um *objeto a* primordial ao lado dos outros já estabelecidos por Freud – seio, fezes e falo². Dessa forma, a pulsão concernente ao circuito da voz e ouvido passa a ser denominada *pulsão invocante*, sobre a qual discorreremos a seguir.

A PULSÃO INVOCANTE

Como vimos, Lacan introduziu a pulsão invocante em seu ensino ao tratar a voz como um dos *objetos a*, mas pouco discorreu sobre ela. Outros autores, no entanto, se interessaram pela tarefa, tais como Didier-Weill, Vivès e Catão, que retomaram a questão da pulsão invocante de maneira mais detalhada. De modo geral, a pulsão invocante diz respeito à relação com o Outro na sustentação de uma posição que fará com que o *infans* se ratifique enquanto sujeito por vir. De forma diversa da *demanda*, a pulsão invocante supõe “que uma alteridade possa advir, de onde o sujeito, pura possibilidade, seria chamado a tornar-se” (Vivès, 2009a, p. 187-188). Por meio da voz do Outro, a *invocação* chama pelo bebê e sustenta sua posição como sujeito-vir-a-ser. Nesse sentido, *invocação* e *demanda* se distinguem por uma diferença essencial: enquanto na demanda o *infans* está em posição de dependência absoluta do Outro, ligada às necessidades corporais e sujeita à sua disponibilidade em oferecer ou não significantes sonoros, a invocação, por outro lado, está localizada no campo erógeno já que supõe um sujeito que não está apenas em dependência vital mas em um campo imaginizado pelo Outro como uma promessa de intersubjetivação na

qual emerge não somente a expectativa como também a certeza de que uma alteridade acederia em resposta ao chamamento.

A pulsão invocante conduz o processo de estruturação psíquica e de desenvolvimento da criança ao longo de seu crescimento e subjetivação; surpreendentemente, ademais, seria também possível pensar que ela aponta para uma ligação com um tempo “mítico”, isto é, a vida intrauterina. Sabe-se que, no processo de desenvolvimento do feto humano, o sistema nervoso já apresenta a maturação do sistema auditivo desde a vigésima semana (Cardoso, 2013, p. 105) e já traz em si a possibilidade sensorial de perceber o som. A audição, nesse período, diferentemente dos outros sentidos do corpo humano, se encontra precocemente desenvolvido em termos fisiológicos. Isso nos permite pensar como esse momento prematuro aponta que a audição do bebê parece antecipar aquilo que ocorrerá futuramente no estágio do espelho, ultrapassando qualquer capacidade de percepção em relação aos outros sentidos corporais. Ou seja, ainda que os demais sentidos do corpo apresentassem uma maturidade, eles não possibilitariam a captação de relação de *diferença perceptual* devido ao estado homeostático do ventre. A percepção sonora, por outro lado, já estabelece relações de presença e ausência com a pulsação do coração da mãe, assim como do próprio feto; também é possível perceber muito precocemente uma diferença entre a voz da mãe e de outras pessoas próximas, sons e ruídos do mundo externo e os sons do próprio funcionamento orgânico (Cardoso, 2013, p. 105) –, ainda que não haja uma “fronteira” nesse corpo monossomático. Uma vez constituída em sua anatomia funcional, a audição denota uma peculiaridade com relação aos outros sentidos porque o ouvido se apresenta como orifício que “não pode se tapar, se cerrar, se fechar”, como indicava Lacan (1975-1976/2007, p. 19), funcionando assim como “a experiência mais próxima do inconsciente”.

O meio ambiente do feto é rico em estimulação acústica proveniente do interior do corpo da mãe através do seu comer, beber, respirar, dos batimentos cardíacos, das suas vocalizações e dos ruídos ambientais atenuados. Porém, o som mais frequente que o feto ouve é o da pulsação da principal artéria abdominal e o segundo mais frequente é o da voz da mãe (Nunes, 2009, p. 4).

Junto aos efeitos arrítmicos de seu coração, a sonoridade do movimento de sístole e diástole da mãe traz em si a inserção do diacronismo da repetição significativa. Nessa via, as alterações de seu estado afetivo inserem uma descontinuidade ao ritmo anterior do organismo, promovendo diversas relações de diferença sonora. Vemos aí, então, que o ritmo do corpo da mãe já aparece como possibilidade de relação de diferença sonora no prematuro sistema perceptual do feto. Pela via do corpo, o afeto da mãe inscreve a diferença através da rítmica do corpo, capturável pela audição do bebê³ ainda no ventre.

Por sua vez, a voz da mãe porta igualmente uma relação de diferença acústica em suas vocalizações, principalmente pelo chamado *manhês* que é sustentado por ela no endereçamento que faz à criança. A melodia da emissão vocal que a mãe dirige ao filho – seja em forma de cantigas de ninar, da variação da prosódia peculiar ao falar com a criança, ou da ludicidade de seu endereçamento fonético – configura toda uma gama de musicalidade da voz que adentra a constituição psíquica do *infans*. Podemos afirmar que a voz da mãe é uma invocação por excelência: “Porque esta pulsão [invocante], quem é quem traz à tona o sujeito, é o traço unário, ele é inscrito primeiramente como uma forma musical. A voz materna não é invocante pelo que diz, mas pelo tom – diga-se afeto – do que diz” (Lopes, 2006, p. 77). Na relação primordial do Outro com o sujeito-vir-a-ser, o ritmo corporal e a ento(n)ação da voz da mãe é o que sustenta um trajeto que vai do orgânico ao campo da linguagem, isto é, do Real ao Simbólico, possibilitando aí o advir de um sujeito. No *Seminário 5* (1957-1958/1999), Lacan diz que

a invocação exige, é claro, uma dimensão inteiramente diversa, ou seja, que eu faça meu desejo depender do teu ser, no sentido de te convidar a entrar na via desse desejo, seja ele qual for, de maneira incondicional. [...] Esse é o processo da invocação. Essa palavra quer dizer que eu apelo para a voz, isto é, para aquilo que sustenta a fala. Não para a fala, mas para o sujeito como portador dela, e é por isso que, nesse ponto, encontro-me no plano do que há pouco chamei de nível personalista (Lacan, 1957-1958/1999, p. 157-158).

O circuito da pulsão invocante se efetiva a partir do grito do *infans*, que, apesar de surgir como uma necessidade, é interpretada e respondida pelo Outro como uma demanda. O Outro então sustenta uma invocação na resposta a

essa demanda. Pensando a pulsão em seus três tempos, Catão (2009) articula a invocação da seguinte forma: 1) ouvir – lançamento significativo do Outro; 2) se ouvir – quando a resposta do Outro sobre o grito sem direcionamento do *infans* retorna em forma de demanda/significação imaginária; e, por fim, 3) se fazer ouvir – evanescência do sujeito da pulsão; atividade psíquica de endereçamento. A invocação surge do movimento do segundo para o terceiro tempo, isto é, quando o *infans* só se faz ouvir por um atravessamento Simbólico/Imaginário do Outro sobre seu corpo. Assim, o grito da necessidade – que é num primeiro momento pura manifestação de tensões orgânico-somáticas – é convertido em grito de demanda na interpretação do Outro, e a resposta do Outro a essa demanda impõe uma alteridade através de uma identificação imaginária (Vorcaro, 1999). Nessa medida, é por um sentido no nível do significado que o *infans* é arrancado do automatismo do fluxo vital e tem acesso à voz do Outro, inclui e é incluído no Outro. “Num movimento ulterior, é preciso que o sujeito, tendo sido destinatário da voz do Outro, agora a esqueça para que possa dispor de sua própria voz sem ser invadido pela mensagem do Outro” (Schwarz, & Moschen, 2012, p. 162).

Alain Didier-Weill (1998) nos propõe que a invocação é o meio de entrada do ser na linguagem através de dois pactos entre o sujeito nascente e a estrutura simbólica. Tais pactos, que nos parecem coadunar com os processos de alienação e separação propostos por Lacan, constituem, num primeiro momento, a afirmação primordial do significante, através de uma marca – o traço unário – que cria a distinção entre a presença e a ausência, afirmando sua presença, isto é, o “há” significante. O segundo momento consiste no que viria após o trauma do confronto com a ausência do significante, o “não há”. Por meio do efeito do recalque originário, o sujeito faz então uma aliança entre presença e ausência de forma metafórica, ou seja, a presença na ausência (Lima, & Lerner, [s.d.], p. 4). Segundo Didier-Weill (1997b), é a musicalidade presente na voz da mãe que faz o traço onde posteriormente a palavra irá germinar, ou seja, é o que estabelece a primeira afirmação, que, depois do *Urverdrängung*, poderá dar passagem à palavra como possibilidade simbólica de fazer presença naquilo que está ausente. O *infans* só poderá advir como sujeito da fala se, num primeiro tempo, surgir como um efeito de musicalidade dessa afirmação primordial. É na musicalidade da voz da mãe que um

significante originário será transmitido e possibilitará a introdução da alternância ritmada entre presença e ausência, o “há” e “não há”. Desse modo o Outro poderá criar condições para que num segundo tempo lógico a criança possa reconhecer não só a presença simbólica na ausência real (metáfora), mas também a ausência na presença do Outro, isto é, sua incompletude (representada, aqui, como *objeto a*).

Podemos sugerir, coadunando com as propostas de Didier-Weill (1997b), que o *infans*, em sua prematuridade simbólica, encontra-se indiferenciado dentro do caos atemporal. Seria então através das escansões e cortes rítmicos transmitidos pela voz da mãe que se poderá receber a marca de um traço primordial, cavando espaço para a constituição do *objeto a*. É a musicalidade da voz que invoca o *infans à subjetivação*, ao mesmo tempo que permite a inscrição pulsante do som/não som. Catão (2009, p. 169) nos diz que a “voz da mãe seduz pela ausência de sentido, pela continuidade musical. Mas é a descontinuidade consonantal da fala materna que portará a lei”, ou seja, a criança, antes mesmo de inserir o significado dos fonemas, percebe e é capturada pela prosódia da voz materna – sonoridade musical que não corresponde à palavra enquanto representação mas a algo que provém do desejo do Outro (Seger, & Sousa, 2013, p. 68). Essa musicalidade da voz materna constitui a relação entre mãe e bebê por meio de uma invocação que sustenta uma afirmação primordial e caracteriza um gozo. Paralelamente, o ritmo dessa voz também escande o Real do organismo e inscreve a diferença por meio de uma síncope (Catão, 2009, p. 210). A continuidade musical da voz traz a marca da afirmação, o “há”; já a rítmica da voz, no interior dessa invocação, inscreve uma real descontinuidade, o que corresponde a uma diferença significativa, o “não-há” que permite a percepção da unidade sonora. Da indiferenciação ao reconhecimento da ausência e da presença, o significativo unário advém no *infans* a partir de dois efeitos da musicalidade da voz da mãe: 1) no que tange à continuidade melódica de sua invocação, e 2) através da inserção das alternâncias rítmicas de sua prosódia.

Com a inscrição do Um primordial, a presença e ausência não estão mais em equivalência e poderão se dispor de forma diacrônica, podendo ainda se vincular à lógica sincrônica. No segundo tempo lógico dessa inscrição, a sincronia permite ao *infans* acessar o traumático de sua entrada na linguagem, isto é, a ausência na presença do Outro primordial.

É esse encontro com a ausência na presença que imputará ao *infans* a constituição do *objeto a* como efeito de impossibilidade Simbólica. Em outras palavras, ao se deparar com o vazio do Outro, o *infans* deixa cair o Real da voz para se utilizar da fala como meio possível de veicular a sincronia do “há e não há Um” (Didier-Weill, 1997b).

Nasio (1991) nos fala que na constituição do sujeito ocorre uma forclusão do Real que possibilita a linguagem enquanto estrutura Simbólica e Imaginária. Seguindo tal pensamento, poderíamos chamar essa operação em que a voz se inscreve como *objeto a* de forclusão do Real da voz. Essa inscrição se dá na passagem da operação (Lacan) de alienação para a separação, em que o sujeito consente perder o acesso direto à materialidade vocal em prol do recalçamento dessa voz Real. A partir daí, a voz estará sempre velada pelo processo de significação (Vivès, 2009a). Lacan dizia que “O que sustenta o *a* deve ser bem desvinculado da fonetização”, pois quando “alguma coisa desse sistema passa para a emissão, trata-se de uma dimensão nova, isolada, de uma dimensão em si, a dimensão propriamente vocal (Lacan, 1962-1963/2005, p. 273). O Real perdido na voz é algo que estará sempre além da simples articulação e encadeamento fonético, pois se trata de um não-dizível, um não-falável dentro da dimensão emissora.

Nesse sentido, para o sujeito entrar no campo da fala é preciso haver um ensurdecimento à voz sem significação advinda do Outro, à voz como pura invocação musical. É preciso forcluir o Real da voz para dar passagem ao plano da significação da fala. Como bem apontado por Catão e Vivès (2011, p. 86), os bebês nascem aptos a falar todas as línguas, mas a partir de algum ponto da estruturação psíquica vão perdendo, aos poucos, essa possibilidade, na medida em que vão fazendo suas “escolhas” fonéticas em função de sua língua materna. Nesse ponto, já estamos autorizados a pensar a voz em sua relação com o som e em seus efeitos de musicalidade.

SOM E VOZ

Consideramos que a pulsão invocante traz o *infans* para uma humanização no campo da linguagem em um processo que tem a voz como elemento fundamental, e que acontece desde a relação primordial entre o sujeito-vir-a-ser e o Outro. A voz, nesse sentido, pode ser pensada

e referida ao Real enquanto função de engendramento psíquico, e não à voz sonora. Com isso, a voz é o objeto pulsão invocante justamente por ser o algo que não se localiza no fonema ou no som, e sim em algo que compete ao desejo do Outro. É nessa lógica que Lacan (1964-1965) afirma a voz como uma espécie de modelo privilegiado dessa primeira relação com o Outro. Ainda, “[...] a voz faz necessariamente intervir um outro órgão, ou seja, o ouvido, o que, de modo mais singular, representa o circuito do sentido, da boca ao ouvido”, e isso “porque a voz é o vetor privilegiado do significante” (Lacan, 1964-1965, p. 274). De modo singular, “[...] a pulsão invocante convoca não um, mas dois orifícios: a boca para falar, chamar, e a orelha para escutar, ouvir. Ela está imprensada entre o *oris* (oralidade) e o *auris* (‘a auricularidade’)” (Porge, 2014, p. 86-87). Essa particularidade da pulsão invocante é que confere o caráter inapreensível da voz e da impossibilidade de localizá-la a não ser em um “entre”, isto é, entre a boca e o ouvido, entre o falar e o ouvir. [...] “o ouvir e o falar são como o direito e o avesso” (Lacan, 1955-1956/1985, p. 159). A voz é então diferente do som, justamente porque se constitui como um *objeto a*, isto é, um elemento que está em correspondência ao Real, ao passo que está minimamente situado no Simbólico, como o lugar da falta – ainda que não seja um significante. A voz como *objeto a* está entre Real e Simbólico por não estar completamente no Real e também por não ser apreendida pelo significante, como aquilo que representa algo para outro significante. Quando o sujeito apreende a língua ocorre a forclusão do Real para a função de significação operada pela fala, deixando cair o *objeto a*. É importante notar que o som e a voz estão ambos referidos ao estatuto do significante, mas em dimensões diferentes. Essa diferença é muito importante para pensarmos as implicações da musicalidade na estrutura psíquica do sujeito.

Som e voz são fenômenos que possuem propriedades do significante justamente porque evidenciam em si a elementaridade da relação de diferença, assim como assinalam a propriedade de, essencialmente, não significarem nada por si próprios e isoladamente. Por outro lado, som e voz se constituem em estruturas diferentes. A voz, uma vez constituída como *objeto a*, opera a transmutação da percepção do som para a significação pela via da forclusão do Real. Nessa perspectiva, podemos

referir o som em dois fenômenos diferentes: o som como aquilo disperso no Real, o som sem sentido, e o som como efeito de significação operado pelo Nome-do-Pai. O *objeto a* voz está entre esses dois fenômenos, operando uma função por tempo lógico. Só podemos falar do som em dois tempos lógicos diferentes se apontarmos o antes e o depois da função da voz como *objeto a*. O que queremos dizer é que, antes da configuração da pulsão invocante, o som é um fenômeno percebido em seu estado de não-sentido e desvinculado de organização sincrônica. É a voz que, constituída nessa função de operador da forclusão do Real no som, transmutará a percepção do som para o encadeamento de significantes como via de significação. A partir da voz e da ratificação do sujeito na constituição desse *objeto a* o som passa a ser percebido sempre na recusa do não-sentido e na constituição de uma realidade sonora imaginizada. Daí a necessidade de atribuímos uma lógica de sentido a todo e qualquer fenômeno sonoro: ouvir um ruído estrondoso por si só não é possível sem derramarmos a significação imaginária de ser um trovão ou uma explosão, por exemplo, pois a insuportabilidade de lidar com o Real do som é recoberta pela forclusão deste mesmo Real.

Desse modo, diferenciamos o som antes e depois da função da voz. Há o som que porta o Real em sua manifestação fenomênica e o som que foraclui o Real para se atribuir significação. Entre essa diferenciação há a função da voz que inscreve a condição psíquica do sujeito de perceber a sonoridade. Há como pensarmos a partir daí o som nos primeiros momentos de constituição psíquica, isto é, que está no campo do significante no que se refere à percepção da relação de diferença sensorial e que está na prematuridade Simbólica. O *infans* como sujeito-vir-a-ser constitui seu campo de audibilidade nessa primórdia marca de linguagem, e o Outro, operando a voz, erotiza o corpo do *infans* e inscreve a pulsão, transpondo a percepção corporal do Real do som para a realidade imaginária sonora.

Catão (2011, p. 1) nos diz que “Na constituição do sujeito do inconsciente, o ser falante faz um percurso entre dois reais: do real do barulho ao real da voz, passando pelo sonoro e pela musicalidade”. A autora aponta que, para pensarmos o tempo mítico do sujeito antes do sujeito do desejo, convém tomar as operações de alienação e separação propostas por Lacan, pensando-as em relação ao objeto voz antes de sua

organização enquanto tal. Ou seja, se é a voz que invoca um sujeito-vir-a-ser, o que é a voz antes de ser um objeto? Um puro Real? Ao pensarmos o endereçamento significativo que a mãe faz ao bebê pela sua voz, e que chega até a criança pela dimensão do Real, as operações de alienação e separação nos dão uma pista dessa dinâmica, uma vez que apontam as relações entre inscrição significativa e significação imaginária. Notaremos que é o Real da Voz da mãe que, em confluência ao Real do corpo do bebê, possibilita uma incidência de articulação significativa no *infans*. De fato é de dois reais que se trata, um “dispositivo pelo qual o real toca no real” (Lacan, 1975/2003) e que apontamos como voz da mãe e corpo da criança. A voz na relação primordial – que se faz enquanto percurso da alienação – ainda não se configura como objeto. A objetualização da voz se dará num processo posterior, ou seja, pela sincronia do plano imaginário de significação operacionalizado pela separação. “A voz propriamente dita, objeto vazio da pulsão invocante, este que só se constitui enquanto tal com a separação, faz a articulação entre o campo da linguagem e o real do corpo, possibilitando o advento da função da fala” (Catão, 2011, p. 10). Isso nos permite pensar o Real do som da voz como aquilo que sustenta o significativo como pura relação de diferença, já que a “função da fonação é suportar o significativo” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 74).

A voz é o que instaura a passagem do Real para o significativo numa lógica temporal, estabelecendo as relações entre diacronia e sincronia e atestando o estatuto Simbólico/Imaginário do significativo. Lacan nos diz que

[...] apesar do significativo se inscrever entre outros significantes, o que resta após o apagamento é o lugar onde se apagou, e é também esse lugar que sustenta a transmissão. A transmissão é algo de essencial nisso, já que é graças a ela que o que acontece na passagem ganha consistência de voz. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 355)

Observamos, portanto, que antes da operação de separação a voz está no ponto de entrecruzamento do Real do som, do significativo da diferença e da significação do desejo do Outro. Parece-nos cabível perceber, através da voz, que há, antes da linguagem, uma noção de relação significativa não significável, ou seja, anterior a significativo/significado, apontando o significativo como *continuidade moebiana do Real*. Seria uma nova perspectiva de pensarmos

o significante na clínica? Ou ainda, essa relação do significante com o Real em sua sonoridade estaria num campo da linguagem que poderíamos pensar como protolinguagem? Nessa direção, entramos em consonância à teoria lacaniana de que a voz cumpre a função de ponto sincrônico de passagem lógica retroativa entre alienação/separação, Real/significante e significante/significado, a partir da instauração do desejo do Outro:

o objeto *a* é diretamente implicado quando se trata da voz e isso no nível do desejo. Se o desejo funda-se como desejo do Outro, esse desejo enquanto tal manifesta-se no nível da voz. A voz não é apenas o objeto causal, mas o instrumento pelo qual se manifesta o desejo do Outro (Lacan, 1965-1966, s.p.; tradução livre).

Fica evidente então que a função da voz do Outro é instaurar, a partir da própria materialidade sonora do Real acústico, a lei simbólica que possibilite a inserção do plano Imaginário para o sujeito.

O sujeito acedendo ao real, por essa “percepção interna”, sem mediação significante, tem a experiência mortífera do mundo de iniquidade que é o mundo sem lei: a lei é, com efeito, a introdução de um significante de alteridade que, interpondo-se entre o real e o sujeito, tem por efeito interditar o real de se oferecer à percepção interna do sujeito, que é simbolizada num dizer (Vivès, 2009a, p. 14).

A ascendência de um sujeito do desejo a partir do desejo do Outro – que poderíamos ler como “a passagem da necessidade à demanda do *infans* pela invocação materna” – vem a partir do grito do *infans*. O grito, como expressão vocal de sofrimento, só se tornará apelo através resposta da Voz do Outro, que porta, nessa demanda, um desejo:

[...] “que queres tu que eu te queira?”. O sujeito é aqui chamado a ser. Em outras palavras, ele não é um produto natural. Para existir é preciso o Outro convocá-lo (no duplo sentido de apelo e nomeação). Pela invocação do Outro, o significante entra no real e produz o sujeito enquanto efeito de significação, sob a forma de resposta. Com a resposta do Outro, o grito puro [*pur*] tornar-se-á grito para [*pour*]. A voz do Outro introduz o *infans* à palavra, fazendo-o perder, para sempre, a imediatez da relação à voz como objeto. A materialidade do som será, a partir de então, irremediavelmente velada pelo trabalho da significação. A palavra faz calar a voz (Vivès, 2009a, p. 10-11).

Nesse apagamento, aquilo que Lacan dizia acerca de um ponto cego que estrutura a visão na pulsão escópica (Vivès, 2009a, 2009b) é o que traz seu correlativo na pulsão invocante: “[...] para tornar-se falante, o sujeito deve adquirir uma surdez a este outro que é o real do som musical da voz” (Vivès, 2009a, p. 12). Este “ponto surdo”, convergente ao *ponto cego* que estrutura uma virtualidade visual no sujeito, é o que se constitui no recalçamento originário e que protege o sujeito de um transbordamento do Real em forma de alucinação auditiva. Não é a toa que os fenômenos alucinatórios da psicose geralmente se iniciam por meio auditivo. É esse ponto surdo que apaga a materialidade da voz e dá passagem à significação, possibilitando a fala ao sujeito. Em contrapartida, mesmo que o Real do som seja foracluído, a musicalidade que existia na manifestação do som em vias de Real ainda continua a existir no significante depois dessa foraclusão. E parece-nos ser exatamente essa particularidade da musicalidade que pode nos apontar implicações na clínica psicanalítica.

UMA CLÍNICA POSSÍVEL

A psicanálise, apesar de haver se constituído e se orientado através da fala, não se limita a essa única modalidade de linguagem, uma vez que o que sustenta um discurso não é necessariamente a verbalização, e sim um arranjo significante, sejam eles visuais, acústicos, táteis e todos os outros ligados à capacidade sensorial humana. Sendo assim, podemos nos autorizar a pensar o campo das sonoridades em sua particularidade musical de discurso significante. A partir de nossos desdobramentos sobre a voz, podemos constatar que o som pode se manifestar em fenômenos diferentes, de acordo com o momento lógico da psique: pode estar em vias do Real, enquanto relação sensorial de diferença significante ainda sem significado; ou como articulação imaginária de significante(s) acústico(s) atrelado(s) a significado(s). A musicalidade se manifesta em ambos os fenômenos, seja aquela do *manhês* e da melodia da voz da mãe para sua criança (significante sem significado) ou aquela da música enquanto signifi*Canção*. Considerando o inconsciente em uma estrutura de linguagem, pensamos que a musicalidade repousa em um campo diverso do campo da fala, apesar de ambas se viabilizarem pelo som e pela mesma dinâmica pulsional. A

fala, em seu engano fundamental de discurso, foraclui o Real através da significação, na busca de uma suposta significação que possibilite um arranjo imaginário de enredamento da realidade. A musicalidade, por sua vez, além de também se manifestar na melodia das palavras, aponta ainda o *encadeamento de significantes acústicos que se desenrola em momento estruturalmente anterior à lógica de significação*. Pode ser verbal ou puramente sonoro. Destarte, ainda performa um discurso que é aberto tanto ao prazer estético particular de um sujeito quanto aos enquadramentos gramaticais típicos de cada cultura musical.

Parece-nos, então, ser possível notar uma forte implicação inconsciente nos processos constitutivos de um “discurso musical” em que, através do significante e para além dele, as marcas particulares do sujeito são presentificadas em suas sonoridades e na criação musical, impulsionado pelo desejo e pela dinâmica das pulsões. Esse discurso musical estaria no ato do *fallasser* em suas produções sonoras, sejam elas em sua prosódia verbal, fonética, corporal ou pelo uso de elementos fora do corpo – como pelo uso de instrumentos musicais, ou um encadeamento sonoro criado a partir de uma caneta sobre a mesa, por exemplo. O ato de produzir musicalidade é o que ratificaria a posição do sujeito em se fazer pela linguagem para além da fala. Discurso musical, nessa perspectiva, se definiria então como encadeamento de significantes acústicos por metáfora e metonímia, que podem ou não remeter ao plano da significação.

O que torna a aproximação música x psicanálise uma reflexão necessária é particularmente o fato de que o investimento em atividades musicais favorece a constituição de uma dialética da alteridade por meio da inscrição da pulsão no campo da cultura, além do que, no processo de criação, no trabalho de construção/escuta de formas sonoras, o músico encontra o lugar psíquico de constituição de uma estética da subjetividade (Sekeff, 2005, p. 1359-1360).

A musicalidade então, não só como uma construção de sentido, convoca o prazer estético de fruição de prazer entre compositor e receptor, em expressões sonoras que legitimam a ligação da pulsão aos mecanismos imaginários de identificação. Pensando a musicalidade nessa perspectiva, parece-nos ser plausível considerá-la na clínica, ainda que tal análise não seja comumente realizada no campo da psicanálise. Se a musicalidade

permeia o Real do significante, em seu estatuto de não significar nada e estar ainda aquém da significação, não podemos pensar uma clínica senão através do Real como ponto de fruição – e não como ponto de “partida” ou “chegada”. Uma clínica que considere essa dimensão do Real pela via da musicalidade se daria a partir da inserção de elementos que suscitem a possibilidade de musicalização do discurso do sujeito frente ao Outro: pela musicalidade da fala, do corpo, do uso de instrumentos musicais ou da composição de letras em músicas, é possível intervir na produção do sujeito na sua relação com o Outro, seja pelo enredamento de sua realidade psíquica ou pelo próprio discurso que constrói. A pertinência da intervenção por meio da musicalidade está então na possibilidade de transformar os recursos utilizados pelo sujeito no nível de tratamento de gozo, de um saber-fazer com sua linguagem própria. Uma clínica que possibilite a intervenção da musicalidade, que abarque sonoridades fonéticas que vão de sons sem sentido, neologismos, a signos comuns ao laço social pode ser uma aposta. É possível atuar num tipo de intervenção que promova ao sujeito deslizar o gozo do encadeamento de significantes sonoros, possibilitando ao sujeito sair de um sofrimento de gozo pela repetição significativa a partir de um tratamento significativo pela via musical. O uso de instrumentos musicais de fácil manejo motor para sujeitos que possuem pouca ou nenhuma afinidade musical e o uso de instrumentos que mantenham maior tempo de ressonância acústica parecem ser importantes ferramentas de facilitação de produção de um discurso sonoro numa clínica psicanalítica que considere a musicalidade.

Segundo Didier-Weill (1997a, p. 29), “se a música tem por sua conta um real ilimitado que o limite da palavra sequer pode transmitir, significa isto que o homem, quando tomado pela música, cessa radicalmente de estar sob a ascendência da ética transmitida pela palavra?”. É a partir desse questionamento que apostamos numa clínica psicanalítica que abarque o Real através da musicalidade como intervenção possível.

REFERÊNCIAS

- Cardoso, A. C. V. (2013). Reflexões sobre o desenvolvimento auditivo. *Verba Volant*, 4(1), 104-116. Recuperado em 12 jan. 2016 de <<http://repositorio.unesp.br/handle/11449/115123>>.
- Catão, I. (2009). *O bebê nasce pela boca: voz, sujeito e clínica do autismo*. São Paulo: Instituto Langage.
- Catão, I. (2011). Do real do barulho ao real da voz: a música do inconsciente e seus impasses. *Insistance*, s.v.(5), s.p.
- Catão, I., & Vivès, J.-M. (2011). Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo. *Estudos de Psicanálise*, s.v.(36), 83-92. Recuperado em 21 nov. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0100-34372011000300007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>.
- Didier-Weill, A. (1997a). *Nota Azul – Freud, Lacan e a Arte*, 2ª ed., v. 1. (C. Lacerda e M. J. de Moraes, Trans.). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Didier-Weill, A. (1997b). *Os três tempos da lei – o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Didier-Weill, A. (1998). *Lacan e a clínica psicanalítica*, v. 1. (L. Elia, Trad.). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Freud, S. (1974). O Moisés de Michelangelo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1990). O Ego e o Id. Uma neurose demoníaca do século XXI e outros trabalhos. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (1996). Sobre a tendência universal da depreciação na esfera do amor. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XI. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1912)
- Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930)

- Freud, S. (2006). Além do princípio de prazer. In Freud, S. [Autor], *Obras psicológicas de Sigmund Freud: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. 2. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- Jones, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud*. (J. C. Guimarães, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Lacan, J. (1958-1959). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. (Associação Psicanalítica de Porto Alegre, Trad.). Publicação não comercial para circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, Porto Alegre.
- Lacan, J. (1964-1965). *O seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*. Centro de Estudos Freudianos do Recife. Publicação não comercial.
- Lacan, J. (1965-1966). *Le séminaire, livre XIII: l'objet de la psychanalyse*. Publicação não comercial.
- Lacan, J. (1979). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1964)
- Lacan, J. (1982). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário original de 1972-1973)
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1955-1956)
- Lacan, J. (1999). *O seminário livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1957-1958)
- Lacan, J. (2003). ...ou pior. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1962-1963)
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1975-1976)
- Le Poulichet, S. (1996). *O tempo na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lima, T. de M. T. de, & Lerner, R. ([s.d.]). Contribuições da noção de pulsão invocante à clínica do autismo e da psicose infantil. Recuperado em 12 dez. 2017 de <https://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/v_congresso/mr_105_-_tiago_de_moraes_e_rog%C3%A9rio_lerner.pdf>.
- Lopes, A. J. (2006). Afinal, que quer a música? *Estudos de Psicanálise*, 29, 73-82. Recuperado em 18 fev. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0100-34372006000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>.

- Nasio, J.-D. (1991). *A criança magnífica da psicanálise: o conceito de sujeito e objeto na teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Neto, A. N., & Gerber, I. (2007). Linguagem musical e psicanálise. *Ide*, 30(44), 8-14. Recuperado em 23 ago. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062007000100002>.
- Nunes, P. A. O. (2009). *Experiência auditiva no meio intra-uterino* (Trabalho de curso – mestrado acadêmico). Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra. Recuperado em 29 mai. 2017 de <<http://www.psicologia.pt/artigos/textos/TL0157.pdf>>.
- Porge, E. (2014). *Voz do eco*. (V. Veras, Trad.). Campinas, SP: Mercado de Letras.
- Schwarz, C., & Moschen, S. (2012). A pulsão invocante e o abismo das origens: notas sobre a música e o silêncio. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 153-159. Recuperado em 21 set. 2015 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-62952012000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>.
- Seger, D. da F., & Sousa, E. L. A. de. (2013). Composições possíveis: psicanálise, música e utopia. *Tempo psicanalítico*, 45(1), 61-73. Recuperado em 15 mai. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382013000100005>.
- Sekeff, M. de L. (2005). Música e psicanálise. *Anais da ANPPOM – décimo quinto congresso, s.v.(s.e.)*, 1354-1362. Recuperado em 07 out. 2017 de <http://www4.unirio.br/mpb/textos/AnaisANPPOM/anppom%202005/sessao23/maria_de_lourdes_sekeff.pdf>.
- Vivès, J.-M. (2009a). A pulsão invocante e o destinos da voz. *Psicanálise & Barroco em revista*, 7(1), 186-202. Recuperado em 03 set. 2017 de <<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/13/P%26Brev13Vives.pdf>>.
- Vivès, J.-M. (2009b). Para introduzir a questão da pulsão invocante. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 12(2), 329-341. Recuperado em 12 ago. 2017 de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=233016517007>>.
- Vorcaro, A. (1999). *Crianças na psicanálise: clínica, instituição, laço social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

NOTAS

¹O texto original traz o conceito de *instinto*, o qual retraduzimos por *pulsão*.

²Há ainda outro objeto *a* proposto por Lacan, o *olhar*, do qual não discorreremos aqui.

³Cabe-nos também considerar que, dependendo da fase de desenvolvimento em que o feto se encontra, tal inscrição da rítmica de pulsação do corpo materno também será capturada pelos mecanorreceptores de uma forma geral, como por exemplo a estimulação tátil da pele do feto através da vibração sonora que percorre o meio líquido do líquido amniótico.

Recebido em: 07/05/2017

Aprovado em: 17/02/2018

LA INFANCIA DESDE LA PERSPECTIVA DEL PSICOANÁLISIS: UN BREVE RECORRIDO POR LA OBRA CLÁSICA DE FREUD Y LACAN; KLEIN Y LOS VÍNCULOS OBJETALES

*Edgar Alfonso Acuña Bermúdez**

RESUMEN

En la infancia se gesta el futuro del individuo durante todas las etapas de la vida y la importancia que tiene esta para determinar la estructura de personalidad del ser humano, destacándose que la gran mayoría de los procesos psíquicos tienen su origen en la infancia. Además de esto todos los eventos traumáticos que son vividos en esta etapa por el sujeto son muchas veces detonantes de trastornos psicológicos en la adultez. Por tal motivo el presente artículo describe aspectos esenciales desde el psicoanálisis clásico y de los vínculos objetales, tanto en sus componentes clínicos sanos y en las neurosis. El estudio de las etapas de maduración afectiva tiene, pues una gran importancia. Permite conocer las dificultades y problemas que le niño debe resolver en cada edad para formarse psíquicamente, pone en evidencia como, con posibilidades corporales y mentales todavía limitadas, el niño debe hacer frente a las exigencias y obligaciones educativas. En el niño se producen modificaciones que lo llevan a una conducta social debido a la dependencia en la que se encuentra con respecto a sus progenitores tanto en el aspecto material como en el emocional. Se destacan entre otras características las fases libidinales, el amor y la rivalidad infantil en las neurosis y psicosis clínicas, la compulsión a la repetición, satisfacción de las necesidades y derivación de los impulsos; problemática psíquica del niño, mecanismos de defensa, etapas del desarrollo del psiquismo en el infante y su vinculación objetal, conceptos básicos relacionados con la castración y la culpabilidad con respecto al edipo, procesos de maduración y el cuidado maternal.

Palabras clave: infancia; desarrollo psicosexual; vínculos objetales; maduración afectiva, psicoanálisis clásico; vínculos objetales.

*Doctor en Psicología Clínica y de la Salud de la Universidad de Salamanca, España. Docente e Investigador de tiempo completo Programa de Psicología: Universidad de San Buenaventura de Cartagena, Colombia.

INFÂNCIA DA PERSPECTIVA DA PSICANÁLISE: BREVE CAMINHADA PELO TRABALHO CLÁSSICO DE FREUD E LACAN; KLEIN E OS VÍNCULOS OBJETAIS

RESUMO

Na infância é gestado o futuro do indivíduo em todas as fases da vida e a importância que ela tem para determinar a estrutura da personalidade humana, destacando-se que a grande maioria dos processos psíquicos tem suas origens na infância. Além disso, todos os eventos traumáticos vividos nessa fase pelo sujeito são muitas vezes desencadeadores de distúrbios psicológicos na fase adulta. Por isso, este artigo descreve os aspectos essenciais através da psicanálise clássica e dos vínculos objetais, tanto em seus componentes clínicos saudáveis quanto nas neuroses. O estudo das etapas de maturação afetiva é, portanto, de grande importância. Permite conhecer as dificuldades e problemas que devem ser resolvidos pela criança em cada idade para formar-se psiquicamente, evidenciando como, apesar de com possibilidades limitadas de corpo e mente, ela deve enfrentar as exigências e obrigações educacionais. Na criança se produzem mudanças que a levam ao comportamento social por causa da dependência em que se encontra em relação a seus pais, tanto material quanto emocionalmente ocorrer. Destacam-se, entre outras características, fases libidinais, o amor e a rivalidade infantil nas neuroses e psicoses clínicas, a compulsão à repetição, satisfação das necessidades e derivação de impulsos; problemática psíquica da criança, mecanismos de defesa, estágios de desenvolvimento da psique no infante e sua vinculação objetal, conceitos básicos relacionados à castração e à culpa com respeito ao Édipo, processos de maturação e o cuidado materno.

Palavras-chave: infância; desenvolvimento psicosssexual; links de objetos; a maturidade afetiva; psicanálise.

CHILDHOOD FROM THE PERSPECTIVE OF PSYCHOANALYSIS: A BRIEF TRAVEL BY THE CLASSICAL WORK OF FREUD AND LACAN; KLEIN AND THE OBJECT LINKS

ABSTRACT

In childhood, the future of the individual is generated during all stages of life and the importance of this to determine the structure of personality of the human being, emphasizing that the great majority of psychic processes have their origin in childhood. In addition to this all the traumatic events that are experienced at this stage by the subject are many times detonating psychological disorders in adulthood. For this reason the present article describes aspects essential from the classic psychoanalysis and the objectual bonds, both

in its healthy clinical components and in the neurosis. The study of the stages of affective maturation is therefore of great importance. Allows to know the difficulties and problems that the child must solve in each age to form psychically shows how, with corporal and mental possibilities still limited, the child must meet the educational demands and obligations. Modifications occur in the child that lead to a social behavior due to the dependence in which it is with respect to its parents in the material as in the emotional aspect. The libidinal phases, love and child rivalry in clinical neuroses and psychoses, compulsion to repetition, satisfaction of the needs and derivation of the impulses stand out among other characteristics; Psychic problems of the child, defense mechanisms, stages of infant psyche development and object linkage, basic concepts related to castration and guilt regarding oedipus, maturation processes and maternal care.

Keywords: childhood; psychosexual development; objetales bonds; affective maturation, psychoanalysis; objetal links.

INTRODUCCIÓN

Tense en cuenta que la infancia gesta el futuro del individuo durante todas las etapas de la vida y la importancia que tiene esta para determinar la estructura de personalidad del ser humano, destacándose que la gran mayoría de los procesos psíquicos tienen su origen en la infancia. Además de esto todos los eventos traumáticos que son vividos en esta etapa por el sujeto son muchas veces detonantes de trastornos psicológicos en la adultez. Resulta muy importante destacar que los primeros años de vida son decisivos para la formación de la personalidad, a medida que los niños desarrollan conflictos entre sus impulsos biológicos innatos con relación a la sexualidad y las restricciones de la sociedad. Resulta vital tener presente lo expuesto por Choice (2005) donde plantea: lo que no le des a tu hijo durante los primeros siete años se lo estarás debiendo toda la vida.

Por esta razón este artículo está enmarcado a estudiar y describir todos los factores que fundamentan el desarrollo de la personalidad en la infancia, y a determinar los diferentes aspectos que influyen entre la normalidad y lo patológico en esta etapa de la vida tan importante para cada persona.

Es muy importante destacar que en la infancia se presentan una serie de etapas que son muy importantes para determinar el desarrollo de la personalidad, teniendo en cuenta que si se representan una fijación en algunas de estas etapas el individuo podrá tener trastornos psíquicos en

la adultez, tales etapas de la infancia conocidas como Pre-genitales son: la etapa oral, caracterizada por dirigir la libido hacia la boca y buscar la satisfacción gracias a la actividad de succión o chupeteo y de la masticación o mordisqueo; la etapa anal donde la libido se dirige hacia el ano y esfínter urinario y la satisfacción sobreviene por la expulsión o retención de las heces o de la orina; La etapa fálica es fundamental para el desarrollo del psiquismo, porque en ella se produce el Complejo de Edipo en la niña y en el niño: la Crisis Edípica en esta etapa presenta una expresión erótica de la niña hacia su padre con hostilidad y celos hacia la figura materna, mientras que en el niño su erotismo se dirige hacia la madre, acompañada de hostilidad y celos hacia el padre. Se presentan dos etapas intermedias: la etapa de latencia, en cuya fase y como consecuencia de la aparición del superyó el niño reprime sus sentimientos Edípicos e inhibe sus apetitos erótico-sexuales, y la etapa de la pubertad y adolescencia donde la libido se dirige a los genitales ya en proceso de maduración: la vagina y el clítoris en la mujer y el pene en el hombre, con sus respectivos cambios anatómico-fisiológicos y psíquicos. La etapa genital, en la cual la mujer y el hombre tras la superación del complejo de Edipo infantil, orienta su deseo sexual fuera de la familia, hacia personas del sexo opuesto y convierte la relación genital reproductora en el objetivo del impulso sexual.

Desde el punto de vista etimológico infancia viene del latín *infantia* que significa incapacidad de hablar. Significado mismo que nos remite a la relación que construye el sujeto con el lenguaje; relación en la que no hay inicio ni llegada, ni interno ni externo, tampoco etapas por vivir ni momentos pasados. La infancia en este sentido es una dimensión en la que se está siendo en un tiempo lógico, donde lo íntimo y lo externo tienen una función paradójica. Lo íntimo está contenido por una puesta en acto (creativo o juego), y lo externo (el Otro o lo otro) por lo íntimo, es decir, esto es lo nos lleva a reflexionar en la infancia como posibilidad inacabada; como condición permeable donde habita la imposibilidad de hablarlo todo. La infancia entonces, se organiza a partir de la estructuración de mediaciones y retoños, de la configuración y de un espesor deseante. La función de la infancia, es invitar al sujeto a reescribir-se y re-presentar-se ahí donde la creación se anuncia como inacabada (Corominas, 1980).

La infancia se inscribe en lo inconsciente como tiempo de estructuración inseparable de lo pulsional. Se va constituyendo como un conjunto de vivencias y recuerdos capaces de ser recuperados, siempre y cuando se mantengan sepultadas y reprimidas las inscripciones fundantes de la sexualidad a las que ésta encubre.

La infancia entonces propone un juego con el lenguaje, colocando la condición expresiva en un sitio privilegiado de ausencia; como destino y voluntad como dice Badiou & Roudinesco (2006), como concepto innovador que irrumpe desde lo real, para evocar a un tiempo in-definido donde la memoria y el recuerdo se inscriben en el orden simbólico que invita al juego imaginario y metafórico con sus significados. La apuesta de la infancia está inscrita en atender con el tiempo y su cronología. La polémica no está en lo consciente pedagógico, sino en la postura lingüística, en la lógica subjetiva que juega con el tiempo y su ritmo.

Desde Freud (1919), la infancia ha sido el escenario de la construcción del sujeto *en y por* el deseo; *en y por* el ejercicio del placer ligado a las representaciones de objetos. Es decir, desde la teoría psicoanalítica, la infancia fija el marco sexual dentro del cual el sujeto y su pensamiento se mantienen por sublimadas que sean sus operaciones.

La curiosidad sexual y sus pulsiones despiertan y estructuran cualquier infancia. No deja de ser delicado este tema al profundizar en las relaciones que establece un niño con quienes “lo seducen sexualmente”; complicidad que no implica la anulación de la mirada adulta dispuesta a aprovecharse de ésta (Badiou, & Roudinesco, 2006, p. 322).

La infancia pues, abre caminos no sólo en el espacio transitorio y en la escena de juego, sino también en la escritura de la trama de su propio juego. Esto es, el jugar infantil y el decir de la infancia, son condiciones textuales que producen su propia dicción y gramática, siendo éste el tejido por el cual emerge toda subjetivación.

Las tendencias infantiles se convierten en rasgos permanentes de la personalidad del adulto. Dicho de otro modo, los rasgos principales de la personalidad se establecen en la infancia y la niñez temprana, tanto en el desarrollo normal como en el anormal en el primer caso, las características se expresan de forma moderada y en armonía con el resto de la personalidad,

sin causar conflictos con el medio. En el desarrollo anormal, los rasgos infantiles crean muchos problemas porque se expresan muy primitivamente, produciendo conflicto en el sujeto y desaprobación social.

El desarrollo del niño como individuo es un proceso continuo que se inicia con su nacimiento, caracterizado por un crecimiento a nivel físico, emocional, motivacional, e intelectual. En este proceso pueden distinguirse ciertas etapas que Freud denominó “psicosexuales”, por que atribuyó al sexo un rol central en el desarrollo y crecimiento del niño.

Para Freud (1905a/1986) el motivo principal de la vida, manifestado desde nuestra más tierna infancia, es la búsqueda del placer. El niño busca aquello que le resulta agradable y evita aquello que le resulta doloroso. Este proceso búsqueda-evitación se da de diversas maneras, durante toda nuestra existencia. En la base de este proceso se encuentra la libido, verdadera energía sexual que nos hace movernos en dirección de lo placentero. Nótese que la noción de “sexo” trasciende mucho más que la mera relación coital o la diferenciación hembra o macho. Más bien, esos son resultados de la dirección que toma nuestra libido.

En los diversos periodos o etapas por las que atraviesa el niño en su desarrollo se hacen dominantes determinadas necesidades específicas (físicas, intelectuales, emocionales, etc.) que se relacionan con diversas zonas específicas del cuerpo: boca, ano, órganos genitales; zonas en que los adultos representan los lugares de placer y tensión sexual y que en los niños se manifiesta de modo rudimentario, percibido sólo como sensaciones agradables o placenteras

Es muy importante destacar que el niño nace prematuro. Durante meses y años, depende de los padres. Solo tras una lenta evolución a través de una serie de destetes, llegará a una maduración afectiva que le permitirá afirmar y vivir su destino de hombre o mujer. Por esta razón se describen una serie de secuencias que conduce desde la absoluta dependencia del recién nacido de los cuidados de la madre, hasta la autosuficiencia, material y emocional, del adulto joven, para la cual las fases sucesivas del desarrollo de la libido (oral, anal, fálica) simplemente forman la base congénita de maduración. Estas etapas han sido bien comprobadas en los análisis de adultos y niños y también a través de la observación analítica directa de niños.

La unidad biológica de la pareja madre-hijo, con el narcisismo de la madre extendido al niño, y el hijo Hoffer (1952) periodo que además se subdivide de acuerdo con Mahler (1952) en las fases autistas, simbióticas y de separación – individuación con ciertos riesgos específicos del desarrollo inherentes a cada una de estas fases; la siguiente esta es la relación analítica con el objeto Klein (1957/1969) o de satisfacción de las necesidades, que está basada en la urgencia de las necesidades somáticas del niño y en los derivados de los impulsos, y que es intermitente y fluctuante, dado que la catexis del objeto se libera bajo el impacto de deseos imperiosos y es vuelta a retraer tan pronto como se los ha satisfecho; la etapa de constancia objetal, que permite el mantenimiento de una imagen interna y positiva del objeto, independiente de la satisfacción o no de los impulsos; la relación ambivalente de la fase preedípica sádico-anal caracterizada por las actitudes del yo de depender, torturar, dominar y controlar los objetos amados; la fase fálico- edípica completamente centralizada en el objeto, caracterizada por una actitud pasiva hacia el progenitor del sexo contrario (o viceversa), celos por rivalidad hacia el progenitor del mismo sexo, tendencia a proteger, curiosidad, deseo de ser admirado y actitudes exhibicionistas; en las niñas la relación fálico-edípica (masculina) hacia la madre precede a la relación edípica con el padre; el periodo de latencia, es decir, la disminución postedípica de la urgencia de los impulsos y la transferencia de la libido desde las figuras parentales hacia los compañeros, grupos comunitarios, maestros, líderes, ideales impersonales e intereses de objetos sublimados e inhibidos, con fantasías que demuestran la desilusión y denigración de los progenitores (“romance familiar”, fantasías equivalentes, etc.); el preludio preadolescente de la “rebeldía de la adolescencia”, es decir, el retorno a conductas y actitudes anteriores, especialmente del objeto parcial, de la satisfacción de las necesidades y del tipo ambivalente; la etapa final nos habla de la lucha del adolescente por negar, contrarrestar, aflojar y cambiar los vínculos con sus objetos infantiles, defendiéndose contra los impulsos pregenitales y finalmente estableciendo la supremacía genital con la catexis libidinal transferida a los objetos del sexo apuesto, fuera del círculo familiar .

El estudio de las etapas de maduración afectiva tiene, pues una gran importancia. Permite conocer las dificultades y problemas que le niño

debe resolver en cada edad para formarse psíquicamente pone en evidencia como, con posibilidades corporales y mentales todavía limitadas, el niño debe hacer frente a las exigencias y obligaciones educativas. Nos muestra también que este desarrollo afectivo constituye lo esencial de la educación. Respecto a las perturbaciones de este desarrollo psicoactivo se puede afirmar que mientras esta función de desarrollo no se ha perturbada, las dificultades de comportamiento no son graves.

En el niño se producen modificaciones que lo llevan a una conducta social debido a la dependencia en la que se encuentra con respecto a sus progenitores tanto en el aspecto material como en el emocional. Dado que el niño necesita el amor y la protección de sus progenitores, aprende a considerar los deseos de estos tanto como los suyos propios y a modificar su conducta de acuerdo con las actitudes sociales de aquellos. El psicoanálisis ha tratado de mostrar que la medida de la relación emocional del niño con sus progenitores determina el grado en que tienen lugar esos cambios que lo llevan a una conducta social.

En la mayoría de los casos esta educación para la adaptación social funciona de modo satisfactorio, de manera tal que los niños, cuando alcanzan la edad escolar, se hallan en condiciones de ocupar su lugar como miembros de un grupo y de entrar en relaciones más o menos satisfactorias con adultos y contemporáneos que no pertenecen a su propia familia. Pero, ya en este estadio, es evidente que sus actitudes para con estas nuevas figuras de vida (maestros, compañeros de clase, etc.) no se apoyan por entero en una base realista sino que influyen elementos de naturaleza fantástica, irrealista, y por consiguiente perturbadores.

Mientras pasa por los estadios de la relación temprana con sus progenitores (primarios apetencias sexuales dirigidas hacia el ambiente; relación materna del infante; complejo de Edipo), el niño experimenta muchas frustraciones y rechazos inevitables, que dejan en los sentimientos de desaliento, desconfianza y falta de satisfacción. Ha pasado por la experiencia de que no es posible poseer por entero sus objetos amorosos y espera desilusiones semejantes de los objetos amorosos posteriores. Además, se ha visto envuelto en rivalidades y celos con sus hermanos y hermanas y con el progenitor del sexo opuesto. Estas rivalidades continúan, invariablemente, fuera del círculo familiar. Aunque a veces

son estimulantes y benéficas para la vida del grupo por cuanto producen actitudes de sana competencia, es más frecuente que den origen a tensiones entre el niño y sus contemporáneos y perturben el desarrollo de actividades pacíficas y cooperativas en el seno de la comunidad de los niños. Es significativo que tal conducta de parte del individuo no precise ser ocasionada por una provocación real a la rivalidad y a los celos que tenga su origen en otros, sino que constituya un resultado de sus experiencias pasadas. Las figuras de la vida posterior representan para el individuo las personas importantes de su más temprana niñez.

Por consiguiente, las trata sobre la base de sus propios méritos. En una comunidad de niños (o adultos), tales tenencias se hallan naturalmente presentes en todos los miembros individuales y producen de este modo reacciones y contra- reacciones, tensiones y contra- tensiones.

Factores perturbadores de igual importancia se originan en la apetencia agresiva. En los últimos años, en especial bajo la influencia de la experiencia bélica, muchos han dicho y escrito los psicólogos y los educadores de todas las naciones con respecto al papel de la agresión en la vida emocional del niño y en el desarrollo de su carácter. Parece reconocerse universalmente el hecho de que el desarrollo psicológico normal y anormal no puede comprenderse sin explicar en forma adecuada el papel desempeñado por las tendencias y actitudes agresivas y destructivas. El problema de la agresión en los niños normales ha sido estudiado en especial en relación con sus respuestas sociales. Se ha mostrado, así, que en los niños anormales la agresión desempeña un papel importante en cuanto produce o contribuye a enfermedades neuróticas y psicóticas, así como al desarrollo antisocial y criminal.

El niño resuelve este conflicto temprano entre el amor y el odio de modo que tiene graves consecuencias para sus relaciones adultas. En su intento de mantener sus sentimientos por progenitores y hermanos como puramente positivos y libres de agregados agresivos, puede apartar de la familia todas sus tendencias hostiles y dirigirlas al mundo exterior, tornándose suspicaz y crítico con todos los extraños, los considera enemigos, se vuelve hipersensible con respecto a las cualidades desagradables que puedan tener y responde con exagerada violencia a los ataques imaginarios o a los más ligeros signos de hostilidad real que

manifiesta . Así, y afectuoso dentro de la familia a expensa de la hostilidad y la intolerancia que experimenta hacia los extraños.

Dos trabajos importantes sobre las teorías de la relación padre-hijos resumen la posición del analista a este respecto; el de Phyllis Greenacre (1960), que unifica el material sobre los procesos de maduración, y el de Winnicott (1969) sobre los hechos y consecuencias del cuidado maternal. Tomados en conjunto, estos trabajos ofrecen una descripción comprensiva de la fase pre-verbal de absoluta dependencia, de las influencias internas y externas que actúan sobre ella y del papel que juega en la formación de la normalidad o anormalidad futuras.

Existen varios campos en la mente del niño de los que parecen derivarse estos “malentendidos” de las acciones adultas. Ante todo, en punto de vista “egocentrista” que gobierna las relaciones del infante con el mundo de los objetos. Antes de que haya sido alcanzada la fase de la constancia objetal, el objeto, es decir, la persona que cumple las funciones de madre, no es percibido por el niño como poseedor de una existencia independiente y propia, sino solo en relaciones con el papel que tiene asignado dentro del esquema de las necesidades y deseos del niño. En consecuencia, todo lo que sucede en el objeto, o la objeto, se interpreta desde el punto de vista de la satisfacción o frustración de estos deseos. Las preocupaciones de la madre, su interés por otros miembros de la familia, por el trabajo u otras cosas, sus depresiones, enfermedades, ausencias, incluso su muerte, son transformadas en experiencias de rechazo y deserción. Por la misma razón, el nacimiento de una hermana se interpretará como una infidelidad por parte de los padres, como una expresión de la falta de satisfacción y la crítica de sus padres hacia su propia persona; en resumen en el niño la hostilidad y desilusión se expresa a través de exigencias o en un retraimiento emocional con sus consecuencias negativas.

Existen en segundo lugar la inmadurez del aparato sexual infantil que no le deja al niño alternativamente, sino que la fuerza a traducir los hechos genitales adultos en pregenitales. Esto explica la razón de que las relaciones sexuales entre los padres se interpreten como escenas brutales de violencia y conduce a todas las dificultades que resultan de la identificación con la supuesta víctima o el supuesto agresor, que se revelan posteriormente en la incertidumbre con respecto a su propia identidad sexual.

En tercer lugar, están todas aquellas circunstancias en donde la falta de comprensión por parte del niño está basada no en su carencia absoluta de razonamiento, sino más bien en la relativa debilidad de los procesos secundarios del pensamiento cuando se comparan con la intensidad de los impulsos y las fantasías. Un niño pequeño, después del segundo año de vida, puede entender muy bien, por ejemplo, la importancia de los hechos médicos, reconocer el rol beneficioso del médico o del cirujano, la necesidad de tomar las medicinas al margen de su sabor desagradable, de respetar ciertos regímenes dietéticos o hacer reposo en cama, etc. Solo que no podemos esperar que se mantenga esta comprensión. A medida que la visita del médico o la operación se acerca, la razón naufraga y la mente del niño se inunda de fantasías de mutilación, castración, asalto violento, etc. El hecho de que deba permanecer en cama se convierte en prisión, la dieta en una privación oral intolerable; los padres que permiten que sucedan todas esas cosas desagradables (en su presencia o ausencia) cesan de ser figuras protectoras y se convierten en hostiles contra las cuales el niño descarga su hostilidad, enojo o agresión.

Es de gran importancia definir las naturalezas de las pulsiones incluyendo en ella objetos humanos como elementos ya incorporados, Klein (1964) alteró en forma fundamental las premisas y metáforas básicas que subyacen a la teoría psicoanalítica. Freud (1919) se había imaginado una transición evolutiva del animal humano desde el comienzo, un infante que no necesita aprender acerca del pecho a través de una asociación accidental sino que sabe ya instintivamente acerca del pecho porque ha nacido con tal conocimiento moldeada(o) para ajustarse al pezón de la madre, sus impulsos instintivos lo están para corresponder al mundo característicamente humano en el que ha nacido.

Pero el infante Kleiniano no es un infante muy feliz. Ha nacido con la capacidad de organizar la incomodidad y el sufrimiento en una imagen de otro perseguidor y malo, y de organizar su comodidad y placer en torno a una imagen de otro rescatador y bueno. Como las experiencias tempranas se hacen en torno a objetos que vienen ya predisuestos, en torno a patrones constitucionales de peligro y refugio, esa infancia resulta inevitablemente fragmentada y terrorífica. Para Klein (1964), el proyecto de la infancia no es la socialización del niño sino la mejora

de las condiciones de terror y pesadilla que tiene sus experiencias de estar en el mundo, derivadas de la intensidad de sus necesidades y de la abrumadora fuerza de la agresión constitucional. Se ha nacido con ansiedades psicóticas y en condiciones favorables, la salud será un logro del proceso de desarrollo. A pesar de que los instintos del infante están preparados para introducirlo en el entorno humano, generan, según Klein, un sufrimiento inevitable y considerable que, en circunstancias favorables, puede ser contenido, organizado y suavizado por un buen desempeño parental.

En la concepción de Freud (1923a/1986), el infante opera como un organismo individual: los otros solo se tornan importantes en su función de satisfacer sus necesidades. Fairbairn (1964), en cambio, imagino un infante preparado para la interacción con un entorno humano. Según el sentir de Fairbairn, la premisa de que la libido busca objetos ofrece un marco mucho más económico y convincente para explicar las observaciones de Freud acerca de la ubicuidad de la compulsión de repetición. La libido se adhesiva porque su verdadera naturaleza es más la adhesividad que la plasticidad. El niño se apega a los padres a través de cualesquiera formas de contactos que le brinden sus padres, y esas formas se convierten en patrones de apego y conexión con otros para toda la vida.

En cuanto atañe al desarrollo sexual, por ejemplo, observamos en el niño la ahora bien conocida secuencias de fases libidinales pregenitales: oral, anal, y fálica, denominadas así según la zona del cuerpo que actúan como principal fuente de estimulación autoerótica, es decir sexual. Coordinadas desde el punto de vista madurativo con cada nivel del desarrollo libidinal, se manifiestan las correspondientes tendencias agresivas: la tendencia a morder en el nivel oral, el sádico y la destructividad en el anal, y la dominación competitiva en el fálico. Asociada también con cada una de estas fases, existe una clara secuencia de actitudes emocionales hacia la madre, el padre, los hermanos, etc. Dependencia, desamparo, exigencia y voracidad en el nivel oral; aferramiento y posesividad en el anal; celos, rivalidades y efusividad en el fálico, siendo estas últimas manifestaciones el equivalente físico de las vivencias emocionales que corresponden a los complejos de Edipo y de castración. Las líneas hasta aquí enunciadas son progresiones comparables, en cuanto a su dirección hacia adelante, con cualesquiera de las líneas de desarrollo del sector orgánico. (Freud, A., 1972, p. 130).

Desde la perspectiva psicoanalítica en las primeras etapas de la vida, se establece entre la madre y el hijo una relación en que ambos se transmiten a través de la mirada y del contacto de la piel, el conocimiento de la existencia del otro significativo, llegándose a un estado de coordinación en el vínculo, que proporciona gran satisfacción mutua. Si esta coordinación no se da, el niño lo registra como una gran frustración, que tendrá peso en su vida de relación. Las situaciones afectivas serán vivenciadas como “todo o nada” de gratificación o de frustración totales. Este es el modelo funcional de relación. Estas demandas de todo o nada son fuente de posteriores frustraciones y van generando una imagen negativa de sí, la fantasía de no recibir por no merecerlo, sentimientos de no-valoración de sí mismo y angustia intensa de la cual requiere defenderse.

Como bien es sabido, en las madres, enfermeras y maestros, existen un tipo de regresión que es el siempre presente y normal acompañamiento de los recién adquiridos logros de los niños. Como tal, se lo considera una característica de la conducta infantil y rara vez se lo menciona. En el curso de un crecimiento mental, los niños no siguen un progreso constante sino que, como lo dice la expresión popular, “dando dos pasos adelante y uno atrás” “Se describe así todo su funcionamiento, desde el control de la movilidad, lenguaje, control de esfínteres y modales hasta virtudes éticas tales controles sobre los impulsos, capacidad de espera, adaptación social, honestidad, rectitud, etc. La capacidad de actuar en un alto nivel no en si misma garantía de estabilidad; por el contrario, es más normal y mejor aval para su ulterior salud mental que de tiempo en tiempo el niño retorne, antes de abandonarlas, a modalidades de conducta más infantiles, del control de esfínteres a la encopresis, del lenguaje sensato al destinado, del juego con juguetes al juego con el cuerpo, de la constructividad y la adaptación social al egoísmo puro. En las entrevistas diagnósticas, lo que las madres describen como sorprendentes no son estas agresiones, sino aquellos avances después de los cuales el hijo no ha vuelto a dar un paso a tras; puede ser, por ejemplo, una brusca transición del pecho al biberón, o de este a la taza; en el control de esfínteres, un único incidente después del cual ya no hubo más “pañales sucios”. Un hecho que a la hora de dormir que termino con los reclamos por la madre o el repentino abandono del chupete, el dedo o el hábito de ir a la cama con un juguete

favorito. Todas estas son circunstancias excepcionales y en general se las reconoce como poco favorables. Partiendo del método de ensayo y error, la alternancia de progresiones y temporarias regresiones es más propicia para un buen crecimiento mental.

En las fases muy tempranas la energía agresiva puede descargarse sobre el propio cuerpo del niño, del mismo modo que la energía sexual (libido) puede descargarse mediante actividades autoeróticas. Son un ejemplo de este hecho las actividades llamadas de golpeteo de la cabeza en que ocurren los infantes, un equivalente autodestructivo de la actividad rítmica autoerótica del balanceo. El golpeteo de la cabeza se produce con menor frecuencia que el balanceo, está en el límite daños reales. Lo mismo vale para la actividad autodestructiva bastante poco frecuente de tirarse el pelo, que exhibe a veces infantes y niños pequeños.

Es pertinente destacar que, son otras las partes del cuerpo que proporcionan sensaciones placenteras del tipo que en los años adultos proporcionan la estimulación de los genitales mismos. La primera zona corporal que desempeña este papel en la vida del niño es la zona oral. Teniendo en cuenta que esta es la primera fuente de conocimiento del mundo por ejemplo desde el comienzo de mismo del amamantamiento el infante experimenta una estimulación. En periodos posteriores de la infancia el niño pone en contacto su boca con casi todos los objetos que se hallan a su alcance y, aparte de ponerlos a prueba se familiariza con ellos. La zona oral conserva la capacidad de conservar placer a lo largo de todo el periodo de amamantamiento y, en algunos niños, durante mucho más tiempo. Desde aproximadamente el año y medio en adelante el papel que hasta entonces cumplía la boca en lo que concierne a producir excitaciones de naturaleza sexual (zona erógena) es asumido por otra parte del cuerpo: el recto y esfínteres urinarios, como consecuencia, según es probable, de la abundante estimulación y atención que se centra en esta región durante el largo proceso de adiestramiento para el control de los esfínteres. Al mismo tiempo que predomina estas sensaciones en la llamada fase anal, el niño muestra un marcado interés por todo el proceso de eliminación, tendencias a tocar sus propios excrementos por su color, el niño se muestra tan persistente en la búsqueda de juegos “sucios” durante la fase anal de su desarrollo como se muestra en chupetearse los dedos y objetos a su alcance desarrollando junto con el reflejo de succión el de prehensión o tocar algunas partes del cuerpo o de otras personas

durante la fase oral pasiva o mordisquear partes de su cuerpo, de otras personas o de objetos a su alcance (Freud, 1905a/1986 p. 48).

Aproximadamente entre los tres y los cuatro años el interés comienza a centrarse en las partes genitales del cuerpo. El órgano que en este periodo proporciona la mayor cantidad de estímulos placenteros es en los niños el pene y en las niñas el clítoris. En esta etapa fálica, el orgullo que proporciona la exhibición del pene y de las hazañas que puede ejecutar (erección, juegos etc.) desempeñan en los niños un gran papel; lo mismo ocurre con la envidia de tales desempeños en la niña. La curiosidad sexual, esto es, el interés por la diferencia existente entre los dos sexos.

Es importante describir la dinámica de las relaciones objetales. La teoría de las relaciones objetales se relaciona con diversas posturas conceptuales dentro de la teoría psicoanalítica. Entre ellas tenemos a la de Klein (1964) que enfatiza la determinación pulsional de la experiencia de la relación con el objeto y concentra su atención en el objeto interno y su efecto determinante sobre la vida posterior del sujeto. Hace predominar el mundo interno del sujeto sobre la significación del mundo externo. Otra postura claramente definida es la de Spitz (1962) Mahler, (1952) y Winnicott (1955), quienes enfatizan el efecto estructural que la relación real con el objeto y con el entorno cultural tiene sobre el psiquismo.

La teoría psicoanalítica de las relaciones objetales representa el estudio psicoanalítico de la naturaleza y el origen de las relaciones interpersonales y de la estructura intrapsíquica que derivan de las relaciones internalizadas del pasado, fijándolas, modificándolas y reactivándolas con otras en el contexto de las relaciones interpersonales presentes. Para Laplanche y Pontalis (1996, p. 383) el término “relación objetal” es utilizado para: “designar el modo de relación del sujeto con su mundo, relación que el resultado complejo y total de una determinada organización de la personalidad, de una aprehensión más o menos fantaseada de los objetos y de unos tipos de defensa predominantes”.

Tyson (2000) señala que las relaciones de objeto son: representaciones mentales inconscientes de los objetos y del sentido del *self* en interacción con ellos que se forma en el curso del desarrollo a partir de interacciones y experiencias importantes de la infancia, y afectan profundamente las interacciones interpersonales de la persona y sus elecciones de objeto.

Para Mahler (1968), el psiquismo se forma a través de un proceso continuo y progresivo cuyo resultado es la relación objetal intrapsíquica que el niño logra consolidar aproximadamente a los 3 años. Se necesita del vínculo con la madre como la única posibilidad para la supervivencia Bleichmar y Leiberman (1989). Para el niño las representaciones mentales del objeto y del *self* se construyen a partir de los pasos progresivos en el desarrollo de las relaciones con los objetos. Malher puntualizó la disponibilidad emocional apropiada de la madre y el intercambio afectivo entre ésta y su bebé como rasgos importantes para promover la formación de las estructuras psíquicas Tyson (2000). La madre ofrece una atención que es esencial para el bebé e impone condiciones a las que el niño debe adecuarse (Bleichmar, & Leiberman, 1989). El resultado de una relación mutua, predecible y articulada con una figura materna sería la base para subsecuentes separaciones, exploraciones y eventuales individuaciones.

Freud (1905a/1986) describe como entiende la relación del niño con su primer objeto: el primer objeto erótico del niño es el pecho materno que lo nutre; el amor aparece en análisis con la satisfacción de las necesidades nutricias. Este primer objeto se completa más tarde hasta formar la persona total de la madre, que no solo alimenta, sino también cuida al niño y le despierta muchas otras sensaciones corporales, tanto placenteras como displacientes. En el curso de la puericultura la madre se convierte en primera seductora del niño. En estas dos relaciones arraiga la singular, incomparable y definitivamente establecida importancia de la madre como primero y más poderoso objeto sexual, como prototipo de todas las vinculaciones amorosas ulteriores, tanto en uno como en el otro sexo. A primera vista, este término utilizado en psicoanálisis para denominar *el objeto de las pulsiones* parece poco feliz, debido a su connotación poco humanizada. Se trata fundamentalmente, como hemos visto, de la persona capaz de satisfacer la necesidad y el deseo del sujeto.

Kermberg (1979) establece la existencia de cinco etapas para el desarrollo del psiquismo, en la primera denominada "Autismo" normal o período indiferenciado primario, que abarca el primer mes de vida, precede a la consolidación de una buena constelación indiferenciada sí mismo. Objeto que se constituye bajo la influencia de las experiencias gratificantes del lactante en su interacción con la madre. Cualquier

patología o fijación del desarrollo en este punto se reflejaría en la falta de desarrollo de la imagen indiferenciada de sí mismo.

La segunda etapa es llamada “Simbiosis” normal o periodo de representaciones primarias indiferenciadas sí mismo; desde el segundo mes de vida y termina entre el sexto y el octavo. Es la “buena” constelación sí mismo. Objeto que se convertirá en el núcleo del sistema del sí mismo del yo temprano. Los afectos van diferenciándose paulatinamente en el contexto del desarrollo de las representaciones indiferenciadas de sí mismo. Los más tempranos afectos placenteros indiferenciados evolucionarán hacia un placer más específico, con saciedad oral, excitación de diversas zonas erógenas, gratificación de la conducta exploratoria y, sobre todo, con incipientes experiencias interpersonales (y sus derivados intrapsíquicos); las experiencias que activan la presentación gratificante de sí mismo.

Tanto la gratificación como un cierto monto de frustración (que también moviliza la atención y el aprendizaje) contribuyen a la paulatina diferenciación entre componentes del sí mismo y del objeto, en la percepción por parte del lactante de la interacción con su madre. La fijación patológica o la regresión en esta etapa del desarrollo de las relaciones objetales internalizadas se caracteriza, desde el punto de vista clínico, por la falta de definición o la pérdida de definición de los límites yoicos, típica de la psicosis simbiótica infantil Mahler (1968), la mayor parte de las esquizofrenias del adulto y las psicosis depresivas Jacobson, E. (1954).

La tercera etapa, denominada Diferenciación entre las representaciones del sí mismo y las representaciones objetales, comienza entre el sexto y el octavo mes de vida y se completa entre los dieciocho meses y los tres años. Esta etapa comienza al completarse la diferenciación de la representación del sí mismo respecto de la representación objetual a partir del núcleo formado por la representación conjunta “buena” de sí mismo y a partir del núcleo de la representación conjunta “mala” de sí mismo. Termina con la posterior integración de las representaciones “buenas” y “malas” del sí mismo en un concepto total del sí mismo, y con la integración de las “buenas” y “malas” representaciones objetales en representaciones objetales “totales”; es decir, se alcanza la constancia objetual. La fijación patológica o la regresión a esta etapa del desarrollo de las relaciones objetales internalizadas determina la organización de la personalidad de tipo fronterizo (Kernberg, 1979, p. 135).

El estudio psicoanalítico de pacientes fronterizos reveló que los diversos estados yoicos que se esmeran en separar representan la activación de relaciones pasadas (reales o fantaseadas) con personas significativas o una combinación de esas relaciones reales o fantaseadas con fantasías tendientes a proteger al individuo contra los peligros reales o imaginarios inherentes a dichas relaciones. Estas relaciones objetales internalizadas presentan siempre, por lo menos, tres componentes: una representación del sí mismo, una representación objetal en algún tipo de interacción con la representación del sí mismo y un estado afectivo, por lo general intenso, difuso y abrumador (rabia, miedo, amor idealizado, etc.). El efecto conjunto de estas características es la aparición del síndrome de difusión de la identidad.

La cuarta etapa enunciada, integración de las representaciones del sí mismo y las representaciones objetales y desarrollo de las estructuras intrapsíquicas superiores derivadas de relaciones objetales, comienza en la última parte del tercer año de vida y perdura a lo largo de todo el periodo edípico. Se caracteriza por la integración de las representaciones del sí mismo con la carga libidinal y con carga agresiva en un sistema definido del sí mismo, y por la integración de las imágenes objetales con carga libidinal y con carga agresiva en representaciones objetales “totales”. Durante esta fase se consolidan el yo, el superyó y el ello como definitivas estructuras intrapsíquicas generales. La patología típica de la cuarta etapa está representada por las neurosis, el carácter obsesivo compulsivo y el depresivo masoquista. Es característica la aparición de conflictos patógenos entre el yo y un superyó relativamente bien integrado pero excesivamente estricto y punitivo. Un tipo de patología caracterológica, la personalidad narcisista, se caracteriza por una anormal condensación de las nuevas estructuras intrapsíquicas que aparecen en esta etapa, junto con una agresión a la organización de la tercera edad (Kernberg, 1979, p. 238).

La quinta etapa, que tiene por nombre consolidación de la integración del superyó y el yo, comienza al completarse la integración de todos los niveles del superyó. Disminuye poco a poco la drástica oposición entre éste y el yo. El superyó ya integrado favorece también la mayor integración y consolidación de la identidad del yo, que prosigue su evolución mediante una continuada remodelación de las experiencias

con los objetos externos, que tiene como base la representación de objetos internos, y una remodelación de estas representaciones guiadas por las experiencias reales con otras personas.

En términos más generales, los recursos internos con que cuenta un individuo para hacer frente a conflictos y fracasos están en íntima relación con la madurez y la profundidad de su mundo interno de relaciones objetales. Por el contrario, el más notable ejemplo de fracaso en el desarrollo normal de las relaciones objetales internalizadas está representado por las personalidades narcisistas, que tienen dificultades para evocar no sólo personas reales de su pasado sino incluso sus propias experiencias; con esas personas la doble ausencia de representaciones objetales integradas con carga libidinal y de un concepto integrado del sí mismo libidinalmente caracterizado determina la vivencia de vacío tan característica de los pacientes fronterizos y, en especial, de las personalidades narcisistas, correspondan o no a la categoría de fronterizos. Esa vivencia de vacío hace que estos pacientes necesiten concentrarse exclusivamente en las experiencias interpersonales. Muchas veces las personalidades narcisistas son conscientes de su incapacidad para juzgar a los demás y a sí mismos tal como los perciben los demás, más allá de las pautas que acerca de su comportamiento les brinda la interacción actual.

Con la teoría psicoanalítica del desarrollo psicosexual Freud (1905b/1986) explica el desarrollo global de la personalidad del niño, desde el nacimiento hasta lo que considera la culminación del desarrollo psicosexual. El término “sexualidad” no debe interpretarse como sinónimo de genitalidad adulta, que constituye su culminación. Lo sexual infantil se refiere a las tendencias pulsionales dirigidas hacia la descarga de tensiones y la búsqueda del placer.

Cada una de las etapas del desarrollo psicosexual no representan una forma particular de placer sino de adaptación al medio. El instinto sexual incluye el gasto de energía en actividades placenteras que no solo entrañan la manipulación de los genitales sino la de alguna zona corporal o zonas erógenas, que es donde se acumula la energía sexual. Las erógenas principales son la boca, el ano y los genitales. Y estas proporcionan las primeras experiencias placenteras. Además, ellas llevan a conflictos con los padres, y a las frustraciones y angustias resultantes que estimulan

el desarrollo de un gran número de adaptaciones, desplazamientos, defensas, transacciones y sublimaciones.

El termino latencia significa estar “oculto”, se caracteriza por una desgenitalización de las relaciones objetales y de los sentimientos con prendidos de la ternura sobre los deseos genitales, los contenidos sexuales son reprimidos pero están allí representados en una lucha contra la masturbación, la curiosidad de ver y tocar los genitales del sexo opuesto. Aparecen sensaciones de pudor y aspiraciones morales y éticas. Es decir, en esta etapa el niño, según Freud (1905b/1986), pasa por una etapa de “obsesionalización” de la personalidad, con la aparición de defensas como la formación reactiva (desagrado-pudor) que le permitirán librarse poco a poco de los conflictos sexuales, y ello da paso a los sentimientos de ternura, devoción y respeto hacia las imágenes parentales.

En esta etapa se disminuye la energía libidinal con la que se había investido al objeto edípico y se recupera la posibilidad de establecer otras relaciones; disminuye la energía agresiva empleada en la relación con el objeto persecutorio y se recupera la posibilidad de la competencia. En este momento el niño está listo para aplazar la búsqueda de los propósitos sexuales.

El excelente descubrimiento de Freud (1923b/1986) en los tratamientos psicoanalíticos de los pacientes neuróticos adultos fue poner en evidencia el origen infantil de sus patologías, organizados en torno a los conflictos generados por la sexualidad infantil y el complejo de Edipo. Se trata de un complejo fantasmático (o conjunto de fantasías) que, según Freud (1923b/1986), constituye el núcleo de la neurosis, con un eje central constituido por el amor hacia el padre del sexo opuesto y la rivalidad infantil en las neurosis clínicas; resulta difícil distinguir entre una organización conflictiva normal del desarrollo psíquico basada en el complejo de Edipo y las formas de las neurosis clínicas del niño pequeño.

Hay una cierta ambigüedad en torno al término neurosis infantil ya que ha solido utilizar tanto para designar un cierto número de formas clínicas y sintomáticas de la patología del niño, como para describir uno de los conflictos centrales de su desarrollo psíquico. Es importante distinguir entre los conflictos del desarrollo de tipo neurótico y las entidades clínicas calificadas en el niño neurótico.

Es de gran importancia destacar lo crucial que es el complejo de Edipo y de la sexualidad infantil en la organización de la vida psíquica, hay un claro dato clínico que merece ser subrayado en las consultas de psiquiatría infantil: la mayoría de los casos examinados sufre trastornos de personalidad más o menos severos, por lo que resulta paradójicamente reconfortante descubrir casos con una conflictividad edípica que estructura la problemática psíquica del niño y permite por tanto aplicar el diagnóstico de neurosis. Freud, A. (1959) ya había llamado la atención sobre la relativa poca frecuencia de organizaciones neuróticas en los niños vistos en consulta.

Sabemos que cuando el niño es capaz de expresar sus conflictos en términos de diferencias de generación de sexo significa que ya ha recorrido un camino considerable en el desarrollo de su psiquismo. Desde el instante en que comienza a tener en cuenta los elementos de base del conflicto edípico, demuestra que tiene una visión matizada y diferenciada de la realidad que determina su vida afectiva. Ser capaz de vivir los conflictos planteados por la dualidad pulsional (pulsión de la vida y pulsión de muerte, libido y agresión) en términos de la conflictiva edípica es el resultado de toda una elaboración en la integración de estas pulsiones, y pone en evidencia la calidad del funcionamiento del Yo. Para poder llegar a este punto, el niño tiene que haberse beneficiado de una buena capacidad de interés y empatía hacia sus necesidades por parte de su entorno y especialmente de sus padres.

Esta dinámica interactiva padres-niño va a influir de forma positiva en la calidad de las angustias depresivas sentidas en los momentos de frustración o separación. Estos niños tienen vivencias de pérdida de objeto de intensidad moderadas. Las fantasías que traducen las angustias depresivas pueden expresarse en el sentimiento de sentirse incomprendido, apartado, rechazado, excluido por los objetos parentales. Estas fantasías generalmente no revisten la forma de fantasías de muerte de los padres y menos aún la de fantasías de destrucción catastrófica como a veces ocurre en los niños depresivos y más aún en los niños borderline.

Alrededor de los 3 años, el niño que ha logrado establecer una relación estrecha y diferenciada con cada uno de los padres debe enfrentarse, debido a su inmadurez, a la existencia de lazos entre sus padres, diferentes a los que el mismo mantiene con cada uno de ellos. Klein (1964) habla

de situación edípica al referirse a esta configuración triangular en la que el niño se ve abocado a tener que reconocer a sus padres tanto individualmente como en pareja. Este reconocimiento le va a suponer un cuestionamiento de su autoestima y una tendencia a la utilización de modalidades matizadas de defensas maniaco-narcisistas.

En este contexto, las vivencias de pérdida del objeto, cuando no son muy intensas, adoptan la forma de sentimientos de exclusión. La pérdida es sentida como pérdida de la exclusividad de la relación con el objeto del investimento libidinal, convertido en objeto incestuoso (padre del sexo opuesto). El niño vive la pérdida como la consecuencia de la presencia de un tercero (padre del mismo sexo), ahora rival a la hora de ganarse el amor del objeto incestuoso. Las tendencias defensivas le llevan a fantasear sobre la posesión exclusiva del amor del objeto incestuoso junto con la contra-exclusión del rival, de cuyas características adultas- sexuales idealizadas se apropiara. Así pues, el complejo de Edipo se va organizando a partir de las formas atenuadas de la conflictividad depresiva.

Con el desarrollo del niño, la fantasmática maniaco-narcisista, propia de complejo de Edipo (fantasías incestuosas acompañadas de rivalidad), va a ser reprimida. Esta represión se alimenta de una doble fuente: la presión represiva del entorno familiar y los precursores pregenitales del superyó del niño. Estos últimos arremeten contra la agresividad dirigida a los objetos del investimento libidinal. Bajo esta presión, la rivalidad con el padre del mismo sexo se desplaza en parte hacia el entorno social del niño, o se sublima parcialmente a través de las adquisidores y logros (juegos, notas, deportes, etc.). Una parte apreciable de esta rivalidad a la que el niño tiene que renunciar se transformara en identificación con el objeto rival.

Según Freud (1924), el complejo de Edipo se resuelve gracias a las identificaciones con los padres en tanto el superyó, responsable de la prohibición de las fantasías incestuosas y parricidas. La experiencia con los niños pequeños demuestra que las fantasías de rivalidad con los padres, especialmente con el del mismo sexo, son las que sufren antes la represión, debido a la fuerza de los aspectos primitivos del superyó. La identificación con este objeto rival viene a reforzar los precursores del superyó. Sin embargo, es también la imagen de un padre al que él quiere y por el que se siente querido lo cual permite abrir el camino hacia una integración de la

rivalidad con la libido. A través de estas identificaciones con el padre rival, el superyó primitivo reviste una coloración edípica cada vez mayor; es decir, el superyó va integrando partes crecientes de libido y va construyendo con el propósito de reforzar la prohibición de las fantasías incestuosas. La represión de las fantasías incestuosas hace que, en gran parte, estos deseos se vean desplazados hacia el entorno social del niño y, en parte, sublimados a través de diversos investimentos libidinales.

La organización neurótica se caracteriza por una estructuración de la personalidad en la que, siguiendo la descripción de la segunda tópica de Freud (1923b/1986), el conflicto psíquico se desarrolla fundamentalmente entre las instancias Yo-Ello-Superyó. Lo propio de la neurosis es la capacidad de interiorización de los conflictos planteados por una vida pulsional que busca la satisfacción en el mundo externo. De esta manera, el niño puede encontrar también en su mundo interior medios que le permitan expresar esta vida pulsional conflictiva, gracias al desarrollo de su funcionamiento y especialmente de su capacidad de simbolización. Gracias al desarrollo de las funciones del Yo, el niño va a ser capaz de tener en cuenta el mundo exterior y de esa manera obtener satisfacciones de este, influir en el e incluso llegar a transformarlo. Sus capacidades son el resultado de un funcionamiento bien organizado del Yo, de un Yo capaz de crear una vida de representaciones elaboradas y un mundo interior capaz de utilizar mecanismos de defensa refinados. Al margen de las satisfacciones permitidas o no en el mundo exterior, el niño, en este proceso del desarrollo del Yo, también va a obtener satisfacciones en su mundo interior. Vistas así las cosas, está clara la diferencia entre la neurosis del niño y la psicosis, precisamente por lo que se subraya: la integridad de las funciones del Yo en las neurosis.

El desarrollo del yo está también íntimamente ligado a las fases del desarrollo de la libido. Freud (1905b/1986) y Abraham (1904) han descrito los puntos de fijación neuróticos de dicho desarrollo libidinal: la fase anal-retentiva para la neurosis obsesiva y la fase fálico-edípica para las neurosis histérica y fóbica.

Anna Freud (1959) se dedicó a estudiar los mecanismos de defensa utilizados por el Yo para reducir las tensiones pulsionales y la angustia resultante de los conflictos con las fantasías inconscientes. Los mecanismos

de defensa más primitivos, predominantes en la psicosis, se orientan sobre todo hacia la realidad exterior; por el contrario, los mecanismos de defensa propios de las neurosis se dirigen preferentemente a las pulsiones y dan lugar a conflictos entre las instancias psíquicas del sujeto. Es clásico describir en la neurosis histérica y fóbica mecanismos de defensa como la represión y el desplazamiento. En la neurosis obsesiva, junto con la regresión anal, aparecen, además de la represión, la formación reactiva, el aislamiento del afecto, la anulación retroactiva, etc.

En cuanto a la calidad de la angustia, se trata de la angustia de castración, base de todo conflicto neurótico. Sin embargo, habitualmente no se suele subrayar con tanto énfasis la importancia crucial de los sentimientos de culpabilidad hacia los objetos rivales, especialmente el padre del mismo sexo, también muy investido libidinalmente por el niño.

Los intentos de superar estos sentimientos de culpabilidad constituyen el motor de la resolución del complejo de Edipo que instaura la prohibición del incesto a través de la introyección del superyó parental.

Freud (1919) utiliza el término de Neurosis Infantil hablando de un caso, el de “El hombre de los lobos” y refiriéndose a la neurosis infantil como el punto de partida de la neurosis del adulto. Es verdad que para Freud también existe la neurosis infantil como manifestaciones neuróticas en la época de la infancia (caso Juanito) pero digamos que reserva el término para hablar de ese punto de partida de lo que más tarde será la neurosis del adulto.

CONSIDERACIONES FINALES

Se tiene entonces la Neurosis y la Neurosis Infantil. Es decir: no hay diferencia entre neurosis infantil y neurosis del adulto, lo que existe son síntomas que pueden manifestarse en cualquier momento del desarrollo, por lo tanto un solo psicoanálisis que puede aplicarse tanto a niños como a adultos.

La neurosis fóbicas bien organizadas y sintomáticas es poco frecuente en la clínica del niño pequeño. Aparecen generalmente entre los 4 y los 7 años de edad, al igual que en el adulto, la organización neurótica-fóbica se suele manifestar a través de ciertos rasgos del comportamiento y del carácter. Se trata de niños temerosos, huidizos, con comportamientos emocionales evitativos.

Estos niños tienen asimismo síntomas tan poco específicos como miedo a la oscuridad, miedo a otros niños, pesadillas, enuresis nocturna, etc. Solo hacia el final de la latencia o la adolescencia aparecen los síntomas fóbicos bien constituidos: miedo a los animales (grandes o pequeños), miedo a las alturas, a los sitios cerrados, a los ascensores, etc. La presencia de estos síntomas fóbicos en el niño pequeño es indicativa de la existencia de una organización de personalidad más conflictiva, de tipo paradespresivo o bordelinde.

Conviene subrayar la importancia de la edad del niño a la hora de valorar los síntomas. En general, se puede afirmar que la aparición de un mismo síntoma en un niño más pequeño revela la existencia de una conflictiva estructural más importante. Se trata de un hecho constatado en los casos de manifestaciones depresivas francas en niños pequeños.

Acorde a lo expuesto por Lacan (1962) para que surja una fobia hace falta que se reactive la angustia de castración y la culpabilidad por una exacerbación de la conflictiva edípica con deseos eróticos hacia el objeto incestuoso y hostilidad contra el padre rival. Cuando los mecanismos de desplazamiento (actividades oníricas y simbólicas) no consiguen aliviara estas angustias aparecen los mecanismos de tipo fóbico. La atenuación del conflicto con los objetos parentales edípicos se producen gracias al desplazamiento de la angustia hacia un objeto del mundo exterior convertido en objeto fobogeno. La representación surgida del desplazamiento se corresponde con los rasgos evocadores de la representación reprimida (retorno de lo reprimido) con mecanismos de condensación y de sobre determinación que actúan sobre esta representación. El objeto exterior receptor del desplazamiento de la angustia, que aún perdura, contiene la carga pulsional proyectada. En ese momento comienza a actuar como fuente de angustia convirtiéndose así en objeto fobogeno.

En el desarrollo de un niño normal se tropieza siempre con dificultades y conflictos en algún momento del desarrollo. Si estas dificultades son frecuentes o tienden a perdurar, se convierten en síntomas y complican en extremo la crianza; síntomas de este tipo son las inhibiciones en el juego o juegos estereotipados, la aversión a los juegos activos, la falta de habilidad para jugar. Las inhibiciones de juego condicionan después

inhibiciones de aprendizaje cuya gravedad y consecuencias se hacen más evidentes que las de juego y es por eso que las consultas más frecuentes son al iniciarse el aprendizaje escolar.

Los niños que han sido muy frustrados en la primera infancia viven todas las exigencias de la educación como un castigo y esto los incapacita para tolerar la frustración que implica la educación. Muchas veces estos niños expresan su ansiedad y sentimientos de culpa enfermándose con frecuencia y sufriendo complicaciones en las enfermedades de la infancia.

Es importante destacar que un niño que juega libremente y con placer, que varía sus juegos con una vida de fantasías rica sin ser exagerada, con curiosidad y deseo de saber que fluyen naturalmente, que manifiesta una cierta cantidad de ansiedad y afecto en los momentos de dificultades o placer, tiene muchas probabilidades de solucionar bien su primera infancia y si no existen factores externos muy desfavorables, será un adulto adaptado y normal. Para Klein (1964) un índice de normalidad o anormalidad en un niño es su modalidad para enfrentar las dificultades. Es normal elaborarlas de un modo activo y optimista.

Klein (1957) expresa que el análisis puede hacer por los niños normales o neuróticos todo cuanto puede hacer por los adultos; puede librar al niño de mucho dolor continuo y de experiencias penosas por las que atraviesa el adulto antes de ser analizado.

Klein (1961) sostiene que si todo niño que presentara perturbaciones graves fuera analizado a su debido tiempo, un gran número de aquellas personas que más tarde terminan en prisiones, en clínicas psiquiátricas o que llegan a desmoralizarse totalmente, podrían salvarse de tal destino y desarrollar una vida normal.

Freud, A. (1926) sostiene que los niños mantenidos en una situación de transferencia positiva son capaces de dar, por amor al analista, aunque por breve tiempo, un cierto tipo de asociaciones que, aunque aisladas, son una ayuda positiva en la labor analítica.

REFERENCIAS

- Abraham, K. (1904). *Psicoanálisis clínico*. Buenos Aires: Lumen-Hormé.
- Acuña Bermúdez, E. (2016a). *Fundamentos de clínica dinámica y psicoanálisis*. Segunda Edición. Cartagena-Colombia: Bonaventuriana.
- Acuña Bermúdez, E. (2016b). *Estudios de psicología clínica y psicoanálisis*. Saarbrücken-Alemania: Editorial Académica Española EAE.
- Badiou, A., & Roudinesco, E. (2006). *Jacques Lacan: Pasado Presente Diálogos*. México: Fondo de Cultura económica.
- Bleichmar, N., & Leiberman, C. (1989). *El psicoanálisis después de Freud: teoría y clínica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Choise, M. (2005). *Psicoanálisis de la prostitución*. Buenos Aires: Hormé.
- Corominas J. A. (1980). *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Fairbairn, R. (1964) Teoría psicoanalítica de la personalidad. Buenos aires: Hormé
- Freud, A. (1959). *El psicoanálisis del niño*. Imán, “indications for child analysis”, en *The psychoanalysis study of the child*, v. I. Editorial Buenos Aires.
- Freud, A. (1981). *Normalidad y patología en la niñez*. Barcelona: Paidós.
- Freud, A. (1972). *Psicoanálisis del desarrollo del niño y del adolescente*. Barcelona: Paidós.
- Freud, A. (1926). *The psycho-analytical treatment of children*. Londres: Imago Publishing co. 1946; Nueva York: International Universities Press, 1955. (Versión castellana: *Psicoanálisis del niño*. Buenos Aires: Hormé, 1964).
- Freud, A., & Dann, S. (1951). An experiment in group upbringing. *The psychoanalytic study of the child*, VI (p. 127-168).
- Freud, A., & Burlingham, D. T. (1965). *La guerra y los niños*. Buenos Aires: Hormé.
- Freud, S. (1986). Estudios sobre la histeria. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. II. Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1895)
- Freud, S. (1986). Fragmento de análisis de un caso de histeria. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. VII. Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1905a)

- Freud, S. (1986). Tres ensayos sobre teoría sexual. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. VII. Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1905b)
- Freud, S. (1986). De la historia de una neurosis infantil. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. XVII. Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1918)
- Freud, S. (1986). Historiales clínicos. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. XVII Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1919)
- Freud, S. (1986). El yo y el ello. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1923a)
- Freud, S. (1986). Inhibición, síntoma y angustia. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. XX. Buenos Aires: Amorrortú. (Original publicado en 1923b).
- Freud, S. (1924). El sepultamiento del complejo de Edipo. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortú.
- Greenacre, P. (1960). *Teoría y práctica del psicoanálisis*. Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Hoffer, W. (1952). The mutual influences in the development of the ego and the id. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 5, 18-23.
- Jacobson, E. (1954). Psychotic identifications. "J. Amer. Psychoanal. Assoc.", 2. (1954). Transference Problem in the Psychoanalytic Treatment of Severely Depressed Patient. "J. Amer. Psychoanal. Assoc.", 2, N° 4.
- Kernberg, O. (1979). *Teoría de las relaciones objetales*. México: Paidós.
- Klein, M. (1957). *Envy and gratitude*. Londres, Tavistock publications. (Versión castellana: envidia y gratitud. In *Emociones básicas del hombre*. Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1964). *El psicoanálisis de niños* (trad. A. Aberastury). Buenos Aires: Hormé.
- Klein, M., Heimann, P., & Riviere, J. (1961). *Desarrollos en psicoanálisis*. Hormé S.A.E: Buenos Aires.
- Lacan, J. (1978). *La familia*. Barcelona: Argonauta.
- Lacan J. (1962). *El seminario, libro 10: la angustia*. Barcelona: Paidós Ibérica. (Seminario original de 1962-1963)
- Lacan J. (1957). *El seminario, libro 4: las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*. Barcelona: Paidós Ibérica. (Seminario original de 1956-1957)

- Lacan J. (1966). *El seminario, libro 13: el objeto del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós Ibérica. (Seminário original de 1965-1966)
- Lacan, J. (1967). *El seminario, libro 14: la lógica del fantasma*. Barcelona: Paidós Ibérica. (Seminário original de 1966-1967)
- Laplanche, J., & Pontalis, J. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós: Barcelona.
- Mahler, M. (1952). *El nacimiento psicológico del infante humano: simbiosis e individuación*. Buenos Aires: Paidós.
- Mahler, M. (1968). *Separación e individuación*. Buenos Aires: Paidós.
- Spitz, R. (1962). *El primer año de vida*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Stephen, A. (2004). *Más allá de Freud una historia del pensamiento psicoanalítico moderno*. Barcelona: Herder.
- Tyson, P. (2000). *Teoría psicoanalítica del desarrollo: una integración*. Lima: Publicaciones Psicoanalíticas.
- Winnicott, D. W. (1955). *The ordinary devoted mother and her body*. Londres: Tavistock Publications.
- Winnicott, D. W. (1971). *De la pédiatrie a la psychanalyse*. Paris: Ed. Payot.
- Winnicott, D. W. (1961). *El proceso de maduración en el niño*. Barcelona: Laia.
- Winnicott, D. W. (1969). *Escritos de pediatria y psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Recebido em: 17/03/2017

Aprovado em: 17/02/2018

FERENCZI NA CONTEMPORANEIDADE

FERENCZI IN CONTEMPORANEITY

FERENCZI DANS L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Joel Birman*

Resenha de: *Com Ferenczi: clínica, subjetivação, política*. Eliana Schueler Reis & Jô Gondar. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017. 230p.

I. VOLTA POR CIMA

Desde os anos 80 do século XX começou a ocorrer, de forma progressiva mas sempre segura, a restauração simbólica da figura e da obra do psicanalista húngaro Sandor Ferenczi pela comunidade psicanalítica internacional. Com efeito, se até então este estava certamente marginalizado nessa comunidade, num processo iniciado no final dos anos 20 em decorrência das críticas de que foi objeto pelas inovações teóricas e clínicas que enunciou sobre a experiência psicanalítica e que se confrontaram com a ortodoxia então vigente na Associação Internacional de Psicanálise, o final do século passado entreabriu outro horizonte e novas possibilidades para o discurso teórico-clínico de Ferenczi.

Assim, com os impasses crescentes acumulados na prática clínica norteada pelo paradigma ortodoxo imperante na psicanálise, pois este não podia lidar de forma produtiva com as *novas modalidades de subjetivação* (Foucault) constituídas na contemporaneidade e que se impunham na cena clínica de forma inequívoca, *o arquivo da experiência psicanalítica* (Foucault, Derrida) passou a investir decididamente nos rastros e nos traços deixados pelas experimentações realizadas outrora por Ferenczi de maneira pertinente. Em decorrência disso, as obras deste passaram a ser revisitadas com vivo interesse pela comunidade psicanalítica

* Psicanalista, Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos e do Espace Analytique, Professor Titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professor e Pesquisador Associado da École Doctoral de Psychanalyse da Université Paris Diderot, Pesquisador do CNPq.

internacional, de forma que tais obras passaram a ser não apenas traduzidas em vários idiomas, inclusive o português, como também seu discurso teórico-clínico passou a ser objeto de publicação específicas, sob forma de monografias, em diferentes países.

Dessa maneira, o discurso teórico-clínico de Ferenczi, passou a ser meticulosamente esquadrihado, pelas comunidades psicanalítica e universitária, de maneira a enfatizar as diversas dimensões presentes naquele discurso, assim como os conceitos teóricos fundamentais que norteavam tais dimensões e que lhes ofereciam consistência argumentativa efetiva. Constituiu-se com isso uma tradição *crítica* sobre a obra de Ferenczi, na qual a especificidade teórica e clínica do percurso deste foi cantada em prosa e verso, de maneira ampla, geral e irrestrita. Enfim, Ferenczi estava assim finalmente de volta, saindo do ostracismo em que fora colocado pela ortodoxia psicanalítica de outrora, no campo da Associação Internacional de Psicanálise, pela mediação da publicação das suas obras e das que foram *escritas* sobre o seu discurso teórico-clínico, dando assim Ferenczi a sua volta por cima, de maneira triunfal.

Contudo, nos tempos áridos do deserto e da marginalidade institucional, em que a obra de Ferenczi foi colocada na berlinda, Balint foi certamente o seu maior porta-voz. Analisante de Ferenczi, em Budapeste, Balint emigrou posteriormente para a Inglaterra, onde começou a realizar a *transmissão* do discurso teórico-clínico daquele, tanto pela constituição de uma obra original sobre a psicanálise baseado nos pressupostos teóricos de Ferenczi, quanto pela organização da tradução em inglês das obras deste. Pode-se afirmar assim, sem qualquer vacilação, que a obra de Balint foi, portanto, a condição concreta de possibilidade para a sobrevivência do discurso teórico-clínico de Ferenczi na comunidade psicanalítica nos tempos cinzas de sua exclusão institucional, assim como para a construção dessa posterioridade efetiva assumida por esse discurso na transmissão da psicanálise na atualidade.

II. ÉTICA E POLÍTICA

No entanto, é preciso destacar nesse contexto a novidade da recente obra publicada por Eliana Schueler Reis e Jô Gondar, no livro intitulado *Com Ferenczi: clínica, subjetivação e política*. Isso porque o

que está presente na composição desse livro não é mais uma obra “sobre Ferenczi”, mas um livro “com Ferenczi”, como se enuncia literalmente no seu título. Assim, não obstante, se referiram e citaram fartamente Ferenczi ao longo desse livro, se valendo do campo conceitual deste para sustentar suas hipóteses de trabalho e seus comentários sobre a psicanálise na atualidade, as autoras pretenderam realizar um estudo teórico-clínico com Ferenczi nos diferentes registros da *clínica*, da *subjetivação* e da *política*. Evidentemente, se tais registros são efetivamente *diferentes*, eles são, em contrapartida, organicamente *complementares*.

Além disso, se a *singularidade* é a marca que se destaca na leitura do *sujeito* pelo discurso psicanalítico, os ensaios constituintes dessa obra são efetivamente singulares, de forma que cada uma das autoras assina as suas contribuições de maneira singular e intransferível. Assim, nos diferentes registros constitutivos do livro – clínica, subjetivação e política –, as autoras compõem diferentes *duetos* sobre *problemas* similares, de maneira que a obra em pauta evoca a construção de uma composição musical cantada, na qual as duas vozes se intercalam de forma temperada, mas de maneira repetida e regular. Enfim, a autoria se distribui então de forma equivalente ao longo do livro, escrito que este foi a quatro mãos.

Contudo, a espinha dorsal que norteia certamente a composição do livro em questão é a crítica sistemática da ideia de *verticalidade* e de *hierarquia* bastante presentes no campo psicanalítico contemporâneo e a defesa, em contrapartida, da *ideia* de *horizontalidade* nesse campo. Seria por conta disso, com efeito, que a experiência analítica pode sustentar o enunciado da singularidade do sujeito, que deve igualmente se inscrever na comunidade institucional da psicanálise, como seu correlato. Foi ainda em decorrência disso que as autoras escolheram realizar um livro *com* Ferenczi e não *sobre* Ferenczi, para destacar seja a dimensão da horizontalidade na comunidade psicanalítica, seja para respeitarem a dimensão da singularidade presente em ato na experiência do sujeito na psicanálise.

Assim, Ferenczi foi convocado e evocado pelas autoras no confronto direto que estas estabelecem no campo psicanalítico na contemporaneidade, nos diferentes registros acima destacados. Com isso, Ferenczi se inscreve decididamente numa *comunidade de destino* com as autoras da obra e não numa *comunidade de origem*, que aludiria necessariamente às dimensões

da verticalidade e da hierarquia que foram devidamente criticadas. Em consequência, são os problemas colocados de forma eloquente na cena social da *atualidade* (Foucault) o que interessa vivamente as autoras, nos registros da clínica, da subjetivação e da política, respectivamente.

Com isso, o campo da *fraternidade* e da *amizade* (Derrida) se destacam como as marcas ética e *política* constituintes do campo psicanalítico, nos registros diferentes mas complementares da experiência analítica e da institucionalidade. Seria por esse viés que as questões da singularidade do sujeito e da horizontalidade ganham efetivamente consistência teórica.

Nessa perspectiva, o campo da experiência analítica se modula como uma modalidade concreta de prática *micropolítica* (Foucault) nas relações estabelecidas entre as figuras do analista e do analisante, na qual a crítica do poder ganha volume e relevância fundamental para a realização da experiência analítica, para que a singularidade do sujeito seja efetivamente patente no campo dessa experiência. Portanto, a ética psicanalítica supõe necessariamente uma política como seu corolário, não sendo assim possível destacar a experiência psicanalítica de suas implicações ética e política. Enfim, não existe assim qualquer modalidade de neutralidade possível no campo da experiência psicanalítica.

Evidentemente, tudo isso se desdobra numa leitura do *laço social* pela qual o campo dos conceitos, enunciados por Ferenczi, seriam assim instrumentos teóricos importantes para pensar o campo da política e as interações do sujeito no espaço social. Seria por esse viés que a *catástrofe* e o *trauma*, como questões cruciais da contemporaneidade, poderiam ser elucidadas pelas ferramentas teóricas oriundas do discurso teórico-clínico de Ferenczi. Enfim, a atualidade desse discurso se impõe na contemporaneidade, de forma incontornável, como um dos instrumentos teóricos para pensar os impasses presentes para o sujeito na contemporaneidade.

Recebido em: 04/01/2018

Aprovado em: 19/02/2018